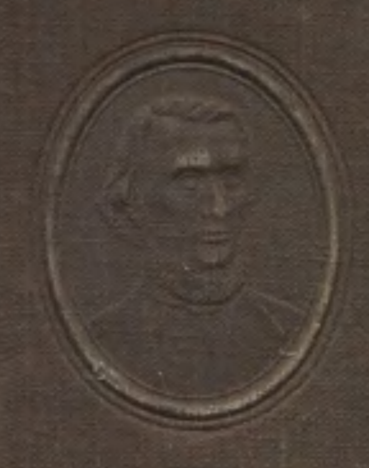
К. Д. УШИНСКИЙ
СОЧИНЕНИЯ



К. Д. УШИНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ

*Печатается по постановлению
Совета Народных Комиссаров СССР
от 22 августа 1945 г.*

АКАДЕМИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК РСФСР

Институт теории и истории педагогики

К. Д. УШИНСКИЙ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

*

*

Москва

1950

К. Д. УШИНСКИЙ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ

9

Человек как предмет воспитания

Опыт педагогической антропологии

Том второй

*

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АКАДЕМИИ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК



Составил и подготовил к печати
В. Я. Струминский



ОТ РЕДАКЦИИ

Второй том «Педагогической антропологии» представляет собой продолжение начатого в первом томе последовательного изложения психологической системы К. Д. Ушинского: физиологическое введение и анализ процесса познания, данные в первом томе, здесь дополнены анализом процессов чувств и воли. Казалось бы с первого взгляда, что с опубликованием второго тома изложение психологической системы можно было бы считать законченным и в дальнейшем оно должно бы быть завершено педагогической частью. Однакоже с изданием второго тома «Антропологии» предпринятая К. Д. Ушинским задача не была закончена не только в педагогической, но даже и в психологической своей части.

Намеченный Ушинским план анализа психических процессов был гораздо шире, чем то, что дано в первых двух томах «Антропологии». Кроме изложения элементарных психических процессов, общих человеку и животным, чему были посвящены первые два тома, Ушинский предполагал дать еще особый раздел с анализом специфических явлений, свойственных только человеку и отличающих человека от животных. Называя эти явления «психическими процессами высшего порядка», Ушинский имел в виду — функцию речи, проявления разума как высшей познавательной способности, эстетические, моральные, религиозные переживания, — словом, то, что формируется у человека

в процессе его социальной жизни. Обстоятельно коснуться этих процессов в первых томах своей «Антропологии» Ушинский, конечно, не мог: он только подводил своего читателя к этим особенностям человеческой психики. Понятно, что задача дать их исчерпывающий анализ представляла для любого исследователя и, конечно, для Ушинского трудности исключительно большие. Но преодоления их требовала поставленная Ушинским задача построения курса научной педагогики.

Перепечатывая второй том «Педагогической антропологии» со второго, подготовленного К. Д. Ушинским издания 1871 г., редакция в приложении к этому тому дает следующие материалы:

1. Отрывок из статьи Ушинского «Труд в его психическом и воспитательном значении», самим Ушинским с некоторыми пояснительными примечаниями включенный в качестве приложения ко 2-му тому.

2. Перечень статей Ушинского, печатавшихся в «Педагогическом сборнике» за 1868—1869 гг. и составивших остов 2-го тома «Антропологии».

3. Варианты к тексту 2-го тома, взятые из статей «Педагогического сборника» за 1868—1869 гг.

4. Библиографическую справку об изданиях «Педагогической антропологии».

5. Обзор рецензий и отзывов на книгу Ушинского, появившихся в печати, начиная со времени появления первых очерков «Педагогической антропологии» в «Педагогическом сборнике».

6. Указатель имен.



Человек как предмет воспитания

Педагогическая антропология





ОГЛАВЛЕНИЕ

В. Воля





ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

В предисловии к *первому* тому «Антропологии» я выразил надежду поместить во *втором* не только анализ процессов *чувствования* и *воли*, но анализ и тех духовных особенностей, которые составляют отличительную черту психической жизни человека. Однакоже эта надежда, как видит читатель, не вполне осуществилась, и во втором томе исполнена только первая половина задачи. Это произошло отчасти от нездоровья, а отчасти оттого, что изложение явлений *чувствования* и *воли* заняло более места, чем я ожидал. Я, конечно, мог бы и не издавать в свет этого тома, пока не окончил бы всего труда, но, зная, что некоторые из педагогов уже начали пользоваться моею книгою при преподавании педагогики, я желал выдать поскорее хоть то, что готово.

Читатели, познакомившиеся уже с первым томом «Антропологии», найдут, может быть, что изложение второго не вполне соответствует первому, что в нем менее точности и определенности, но это уже зависит от самого свойства предметов и их предварительной обработки. Явления чувствования и воли, как известно всякому, кто знаком с психологической литературой, разработаны гораздо менее, чем явления сознания. Неопределенность, неясность, шаткость наблюдений, противоречие в мнениях составляют отличительную черту этих глав во всех психологических курсах. Может быть, читатель, знакомый с литературой этого отдела психологии, найдет даже, что в нашем труде он сделал некоторые успехи.

Самый способ исследования явлений и во втором томе остался прежний, ибо я признаю его единственно рациональным. Но из критических разборов, вызванных первым томом, можно было убедиться, что способ этот не вполне понят, и в этом нет ничего удивительного. В психологии так все привыкли строить теории, а не изучать факты и, отправляясь от какого-нибудь прежде установившегося миросозерцания, выдвигать вперед те психические явления, которые подходят под такое миросозерцание, упрямо отворачиваясь от других, которые могли бы его смутить, что я нисколько не удивился, что одни причисляют мои воззрения к идеалистическим, другие к материалистическим, а третьи упрекают в противоречии самому себе. Это я предвидел и в предисловии к первому тому. Никто не захотел критиковать мой труд только на основании выставленных в нем фактов, т. е. единственном основании, на котором он может быть критикован. Видя в духе точно такую же необходимую гипотезу, сосредоточивающую мир психических явлений, как и в материи другую гипотезу, сосредоточивающую мир явлений физических, я не придаю никакого значения тому, назовут ли меня материалистом, или идеалистом. Я просто беру психические явления, всем знакомые, как результаты самонаблюдений и внутреннего опыта человека, анализирую их, группирую, и если где ставлю гипотезу, то нигде не прикрываю ее.

Психология так долго находилась в зависимости от философии, что нельзя ожидать, чтобы взгляд на нее как на науку, не имеющую ничего общего с философскими умозрениями, как на науку наблюдения и опыта, установился скоро, — установился не только в заглавии психологических теорий, где он давно уже заявляет себя, но и на самом деле. Я, может быть, поступил дурно, не выяснив прежде отношений моей психологии к философии, которая в настоящее время, после погрома гегелевской системы, представляет одни развалины. Но этим выяснением отношения психологии к философии мне будет всего удобнее заняться в

предисловии к третьему тому, так как в третьем томе отношение это уже само собою установится.

Теперь же скажу только мимоходом, для удаления дальнейших недоразумений, что, по моему убеждению, в настоящее время и сама философия может явиться только посредницею между психологией и науками природы. В настоящее время возможна только такая философия, которая основывала бы постройку научного миросозерцания, с одной стороны, на фактах, добытых психическим самонаблюдением, а с другой — на фактах, добытых наблюдением над внешнею для человека природою. Другой философии в настоящее время я не понимаю. Если основать философию на одних психических фактах, то выйдет самый туманный и неопределенный идеализм; если основать ее на одних, известных нам, фактах внешней природы, — как это делает так называемая *позитивная* философия, — то выйдет как раз столько же туманный и столько же неопределенный материализм, но в обоих случаях откроется обширное поле человеческой фантазии, оценка которой возможна уже на основании правил поэзии или риторики, а не основаниях науки. Отправляясь от *идеального* воззрения Гегеля и от *позитивной* философии Конта, как бы забывшей самое существование психических явлений, мыслитель одинаково удаляется от действительного знания и попадает уже в мир фантастических построек, где величественнейшие дворцы выстраиваются очень легко и скоро именно потому, что это дворцы карточные.

Сохраняя за собою право в *третьем* томе выяснить отношение моей книги к различным физическим и психическим теориям, я предоставляю этот *второй* том здравому смыслу читателя и прошу его, не навязывая мне никаких предвзятых миросозерцаний, критиковать меня единственно с фактической стороны: верны ли те факты, из которых я делаю вывод, и соответствует ли вывод факту. Если при анализе фактов я наталкиваюсь на противоречия, которых нельзя объяснить, то стараюсь сам указать на них читателю. Я счи-

таю это лучшим, чем прикрывать их какою-нибудь туманною гипотезою и выдавать эту гипотезу за глубокомысленный вывод. Неужели игра в гипотезы (эта игра в философские жмурки) не надоела, наконец, человеку? Не гораздо ли лучше сказать себе простое «не знаю», чем обманывать и себя, и других?

Об одном только я прошу читателя: я прошу его помнить, что психический факт, который он сознает совершающимся в самом себе, точно такой же несомненный факт, как и факт какой бы то ни было точной науки. Замечая в себе такой факт, всякий из нас может быть уверен, что он одинаково повторяется в миллионах подобных нам существ и что потому он и может быть изучаем, и достоин самого внимательного изучения. Неразумное забвение самого существования огромной сферы психологических фактов влечет теперь в крайность, противоположную той, в которую еще недавно увлекалось мышление, остановившееся на одних психических явлениях и смотревшее сквозь призму их на весь внешний мир.

В *третьем* томе я надеюсь поместить окончание «Антропологии» и педагогические приложения, из нее выведенные. Эти педагогические приложения должны, по моему плану, составить сжатый учебник педагогики, но такой учебник, которого никак нельзя было бы заучивать.

Этого в особенности я хочу потому, что считаю заучивание всяких педагогических учебников не только бесполезною, но даже вредною тратою времени. Если воспитатель хорошо познакомится с законами человеческой природы, насколько они нам известны, то для него достаточно здравого рассудка, чтобы оценить ту или другую педагогическую меру, тот или другой педагогический прием, а этих мер и приемов бесчисленное множество, ибо каждый данный действительный случай непременно видоизменяет всякий прием и всякую меру.

К. Ушинский

20 марта 1869 г.

ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ ВОСПИТАНИЯ

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Том 2-й

Б. Чувствования

Глава I

О ЧУВСТВОВАНИЯХ ВООБЩЕ: ВСТУПЛЕНИЕ

Самостоятельность этого психического явления (1—2).— Установление термина: чувствование (3).— Малая обработка этого отдела душевных явлений (4).— Три главные теории чувствований (5)

1. В первом томе нашей «Антропологии» мы окончили описание явлений сознавательного процесса и, начав с простейших явлений ощущения, дошли последовательно до образования понятий. Но всякий из нас испытывает, что душа наша не остается равнодушною ко всем этим, ее же собственным актам, что на одни ощущения и сочетания ощущений она отвечает очень часто (если не всегда) удовольствием, радостью, любовью, желанием, а на другие — неудовольствием, печалью, гневом или отвращением. Таким образом, в душевном мире открываются нам новые, доселе нами еще нетронутые явления.

2. Что эти *внутренние волнения души* (назовем их покуда хоть так) не одно и то же с теми ощущениями, которыми они вызываются, в этом нетрудно убедиться самым простым наблюдением. Если какое-нибудь приятное ощущение прекратилось против нашей воли, то мы испытываем неудовольствие, а иногда и желание,

чтобы ощущение это опять продолжалось. Ощущать нам более нечего, ибо ощущение прекратилось, и мы именно испытываем неудовольствие, потому что ощущения этого нет. Следовательно, между ощущением и тем чувством, которое вызвано в нас его прекращением, есть существенная разница. Точно также, по прекращении какого-нибудь неприятного или болезненного ощущения, мы чувствуем приятное облегчение, тогда как ощущения уже собственно нет. «Мы можем легко, — как говорит Фрис, — вообразить себе существо, представления которого о вещах даже вообще не сопровождаются никаким чувством удовольствия или неудовольствия, в котором нет никакой оценки достоинства или недостатка вещей»*.

3. Несоизмеримость ощущения с сопровождающими его душевными волнениями подмечается ясно при слиянии различных волнений этого рода и тем же ощущением. Так, например: ощущение одного и того же вкуса может быть для меня сегодня приятным, а завтра неприятным, хотя при этом я ясно сознаю, что мною испытывается один и тот же вкус. Одно и то же представление может утром меня рассмешить, вечером рассердить, сегодня возбудить во мне приятные надежды, а завтра страх или гнев. Следовательно, в обоих этих случаях ощущения и сочетание ощущений, т. е. представления, остаются неизменными, и эту их тождественность я ясно сознаю: но душа моя отзывается в разное время различно на эти тождественные ощущения и представления. Из этого мы логически можем вывести, что подобные разнообразные отзывы души на ее же собственные ощущения и представления должны составить для нас особый класс явлений, известных под общим именем *чувств* и *желаний*.

4. К сожалению, слово *чувство* употребляется в нашем языке (да и не в одном нашем) безразлично, как для чувств слуха, зрения, обоняния и т. д., так и для

* Fries, T. I. S. 40. Это справедливо, но добавление Фриса, что, наоборот, чувствование без представления невозможно, совершенно несправедливо, как мы увидим ниже.

тех внутренних чувств души, которыми она отзывается на эти внешние ощущения и сочетания, из них составляемые*. Эта общность названия для психических явлений совершенно различного рода имеет только то основание, что как те, так и другие могут быть названы актами души, но, тем не менее, каждый из нас слишком ясно сознает различие между этими актами для того, чтобы смешать их под одним общим названием. Одни из этих актов суть прямые отзывы души на внешние впечатления, и эти отзывы души мы назвали ощущениями, а вторые суть уже отзывы души на самые ощущения, и мы предлагаем, в отличие от чувств, назвать их *чувствованиями*. Слово это старинное, книжное, но для нашей цели оно уже тем хорошо, что неудобно сказать — *чувствование слуха*, *чувствование зрения* и т. д. ** Таким образом, слово *чувство* будет для нас общим генерическим названием как для *ощущений*, которыми душа наша отзывается на внешние впечатления, так и для *чувствований*, которыми она отзывается на собственные же ощущения. Если же *чувствования* мы будем иногда называть *чувствами внутренними* или *душевными*, то не потому, чтобы мы признавали ощущение чем-то внешним для души. Мы видели, что и ощущения суть собственные акты души ***. Но чув-

---

* «Слово чувство (sentiment, Gefühl),— говорит Мюллер,— имеет столько различных значений в разговорном языке и даже в психологии, что нельзя определить, которое из них настоящее» (Man. de phys., p. 511). О различном и неправильном употреблении слова чувство (the feeling) в английском языке см. у Милля (M i l l's Logic. Book. I, ch. III, p. 54).

** На путаницу психических терминов в подобном случае жалуются почти все психологи. Так, напр., Вайтц (Lehrbuch der Psychologie, S. 287) сваливает на эту путаницу даже темноту психологических теорий. Это обвинение кажется нам несправедливым, ибо теория должна вносить научную систему в язык, как это делают, напр., естественные науки, и не язык виноват, если многие психологи при определении чувствований довольствуются еще темною фразою Гегеля «Das dumpfe Weben des Geistes in sich». Определяя так психические явления, нельзя сваливать на язык темноту наших психических понятий.

*** «Педаг. Антр.», т. I, гл. X, § 12.

ствования, если можно так выразиться, будут еще родственнее для души, чем ощущения *. В чувствованиях выражается субъективное отношение души к ощущениям, причиною которых является внешний мир, действующий на нас чрез посредство органов внешних чувств. Это отзывы души на ее же собственные ощущения, по выражению Милля. Чувствования неотделимее от души, чем ощущения, и их-то именно человек не может сообщить другому человеку. Еще Кант заметил, что человек может сойтись с другим человеком в том, что сахар сладок, а щавель кисел, но не сойдется в том, что кислое может одному нравиться, а другому быть противно, и латинская поговорка de gustibus non disputandum относится именно к чувствованиям, а не к ощущениям **.

5. Такая особенная *задушевность* или субъективность чувствований не допускает их полного и ясного выражения в представлениях, так что между нашими представлениями и нашими чувствованиями существует, по замечанию Гербарта, некоторая несоизмеримость, и мы «в наших представлениях не можем выразить всего, что в нас происходит»***. Это отношение чувствований к нашим представлениям было, без сомнения, одною из причин того, что мы и до сих пор не

---

* «Говоря философски,— говорит Дж. Ст. Милль,— все ощущения суть состояния души, а не состояния тела (и потому нельзя разделять чувств на телесные и душевные). Если же ощущения (sensations) называются телесными чувствованиями, то только как такой разряд чувств, который производится непосредственно состояниями тела, тогда как другого рода чувства, мысли, напр., и душевные движения (emotions) возбуждаются не непосредственно какими-либо действиями на телесные органы, но уже ощущениями или прежними мыслями» (M i l l's Logic. B. I, Ch. III, p. 51). Очень здравый взгляд, жаль только, что Милль тут же не отделил чувствований от мыслей.

** «Anthropologie», § 67. То же почти у Б е н е к е. Lehrbuch der Psych., § 238. W a i t z. Lehrbuch der Psych. S. 272. То же у Д е к а р т а. Les passions de l'âme. Art. 29.

*** H e r b a r t. Lehrbuch der Psych. § 95. См. также у W a i t z'a, § 31, S. 298.

имеем даже сколько-нибудь полного и систематического перечисления этих важных и характеристических душевных явлений, имеющих такое громадное значение для эстетика, юриста, политика и педагога. Даже в отношении *интеллектуальных*, или *формальных*, чувств, каковы удивление, недоумение, сомнение и т. п., наиболее удавшихся гербартовской теории, Вайтц находится вынужденным сказать, что «психология не так далеко ушла, чтобы даже перечислить их вполне»*. Декарт свою книгу «О страстях», под которыми он наиболее разумел чувствования, начинает жалобою на классических писателей древности, что они ничего не сделали для изучения столь интересного, важного и *не особенно трудного* предмета, «так как всякий может наблюдать чувствования (les passions) в самом себе»**. Но под конец своей книги сам Декарт, кажется, убедился, что это изучение не так легко, каким оно показалось ему с первого взгляда. Замечательно, что Спиноза свое изложение теории чувствований и желаний начинает такою же жалобою на Декарта***. Лучшим же доказательством трудности этого отдела психологии служит то, что, несмотря на последовательные труды многих психологов Англии и Германии, отдел чувствований и доселе остается гораздо темнее того, в котором излагается процесс сознавания. Последний английский психолог Бэн приходит также в большое затруднение по поводу перечисления чувствований **** и вынужден даже предположить возможность чувствований до того индивидуальных, что «они никогда не могут сделаться известными всему человечеству»*****.

6. Мы не будем вдаваться здесь в подробную историю этого отдела психологии, но не можем однакоже не указать на *три главные теории*, старающиеся, каждая с своей точки зрения, объяснить появление чув-

* W a i t z. Lehrbuch der Psych. § 32. S. 302.
** Les passions de l'âme.
*** S p i n o s a. Eth. P. III.
**** The Emotion and the Will, p. 27.
***** Ibid., p. 90.

ствований в душе. Из критического разбора этих теорий возник и тот взгляд, который мы сами хотим предложить читателю, а потому этот взгляд будет понятнее, когда мы объясним его историю *. Первую из этих трех теорий мы можем назвать *физиологическою*, вторую *механическою*, а третью, пожалуй, хоть *философскою*. Представителями первой, *физиологической*, будут для нас Декарт, Мальбранш — с одной стороны, и Бэн — с другой. Представителями второй, т. е. *механической*, теории — Гербарт и его, более или менее, верные и сознательные последователи: Дробиш, Вайтц, Бенеке. Представителями *философской* теории — Спиноза, Гегель, Эрдман, Розенкранц, Шопенгауэр, в новейшее время: Фортляге, Браубах, Фихте (младший).

Глава II

ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЧУВСТВОВАНИЙ

Теория Декарта (1—4).— Теория Бэна (5—7).— Главная ошибка этой теории (8)

1. Странным может показаться, что именно Декарт, признаваемый обыкновенно родоначальником нового идеализма, совпадает в объяснении чувствований и желаний с писателями материалистического направления. Но эта странность объясняется тем, что Декарт как философ по преимуществу, как человек, привыкший жить более головою, чем сердцем, ставит идею и вообще сознавательный процесс везде на первый

* Критика уже успела упрекнуть нас в том, что мы разбираем критически различные психологические теории (Журнал министер. народн. просвещения за 1868 год, май, статья г. Владиславлева). Этих теорий будто бы не знают наши педагоги, а потому и не могут ими интересоваться. Мы же думаем, что не имеем права не показать нашим читателям, почему берем ту, а не другую теорию, и почему, признавая во взятой нами теории одно, изменяем или отвергаем другое. К этому обязываемся мы требованиями науки и требованиями литературной честности.

план: видит в способности познавания единственную духовную способность и назначает чувствованиям и желаниям (или, по его выражению, вообще страстям) самую подчиненную роль. Страсти, по убеждению Декарта, служат для укрепления в душе представлений, которые без этого скоро бы исчезли*. Замечательно, что и Кант, этот человек, почти превратившийся в одно мышление, смотрит еще презрительнее на чувствование и страсти и видит в них почти что врагов независимости человеческой мысли**.

2. Без сомнения, замечание Декарта не лишено справедливости, и представления наши, пропитанные чувствованиями, или, по выражению Бенеке, «аффективные образы», оставляют по самой своей аффектности прочнейший след в душе, чем те, к которым мы относимся безразлично. Но мы полагаем, что человек, не увлеченный односторонностью умственной работы и знающий сам по себе, что такое *жизнь сердца*, согласится с нами, что видеть в наших горестях и радостях, в наших наслаждениях и страданиях, в гневе, любви и отчаянии только дидактические приемы для укрепления в нашей памяти тех или других представлений и идей значит превращать человека в какую-то думающую машину. Если мы думаем не для того только, чтобы любить и ненавидеть, то, без сомнения, не для того же любим и ненавидим, чтобы думать. Этот сухой, бесчувственный взгляд на человека отзывается нестерпимою гордостью философа, воображающего, что он один только живет, как следует, т. е. головою. При этом случае мы должны отдать справедливость Гегелю, что он гораздо лучше, чем Кант, оценил важное значение страстей в человеческой жизни и признал, что без страсти ничего великого сделано быть не может***. Да разве сам Кант не может служить лучшим примером безграничной страсти увлечения?

---

* Les passions de l'âme. Art. 74.

** Kant's Anthr. §§ 73 u. 74.

*** Hegel's Philos. des Geistes. II Abth. § 474.

3. При таком философско-аскетическом взгляде на *чувствования* неудивительно, что идеалист Декарт, обеспечив за идеей и разумом право духовности, не затруднятся приписать причину чувствований, желаний и страстей особенного рода невидимым *животным газам* (les esprits animaux) *, совершенно материального происхождения, так как, по мнению Декарта, они вырабатываются из пищи **, а последователь Декарта, Мальбранш, прямо говорит о их выделении из крови ***. По мнению Декарта, газы эти, или «некоторого рода воздух» (un certain air du vent), заключаются в полости мозга и проходят в нервах, и движениями этих-то газов производятся, поддерживаются и укрепляются страсти ****. Движение нервных газов сообщается маленькой железе, находящейся внутри мозга, которая и есть местопребывание души *****. Таким образом, любовь, напр., есть душевное движение (émotion), производимое движениями газов, возбуждающих душу стремиться к соединению с предметом, который ей кажется соответствующим ******, а желание есть «волнение души, производимое газами, которые располагают ее хотеть в будущем вещей, кажущихся ей приятными» *******.

4. *Эти животные газы* и *мозговая железа* как местопребывание души звучат теперь для нас несколько странно. Мы нуждаемся в более тонких выражениях. Нам трудно помириться даже с *нервными токами* Бэна

---

* Descartes. Les passions de l'âme. Art. 7.

** Ibid. Art. 96.

*** Oeuvres de Malebranche. 1854. Th. II, p. 122.

**** Descartes, art. 31, 37, 46.

***** Ibid. Art. 31, 51.

****** Ibid. Art. 86.

******* Ошибочно было бы думать, однако, что *Декарт* положил основание физиологическому взгляду на чувствования и страсти. Этот взгляд существовал уже до Аристотеля. Разбирая предшествовавшие ему психологические теории, Аристотель говорит: «Одни говорят о гневе, что это есть желание прекращения страданий, а другие, что это есть кипение крови, обливающей сердце» (De anima. L. I, c. I). Следовательно, Декарт только развил подобное же воззрение на чувствования и страсти.

и *психо-физическими* движениями Фехнера, мы требуем еще более неуловимых и туманных фраз, вроде *функций нервного организма* и т. п. Но ведь в сущности это все одно и то же — одно и то же незнание. Декарт так же произвольно изобретает свои животные газы, как Бэн свои токи, Фехнер свои психо-физические движения, а Фогт свои мыслительные функции мозга. Не будем же очень строги к Декарту за то, что он обманывал себя не теми фразами, которыми мы теперь себя обманываем. Древние, по свидетельству Аристотеля, обманывали себя еще более грубыми физиологическими объяснениями чувств. Всякий век имеет свою собственную моду в пополнении пробелов в своих знаниях. Мы увидим даже, что декартовская гипотеза имеет отчасти верное основание и что если бы Гербарт и его последователи взглянули на чувствования также и с точки зрения Декарта, то избежали бы другой крайности.

5. Что для Декарта его *животные газы*, то для Бэна его *нервные токи*, разнообразными движениями которых по нервной системе он старается разъяснить различного рода душевные движения (emotions — то же, что мы называли чувствованиями) и даже прямо называет эти токи *эмоциональными токами* *. Но недаром для психологии прошло два столетия после Декарта, недаром трудились над нею такие лица, как Локк, Рид, Броун и другие. Бэн видит уже невозможность объяснять движениями токов все явления чувствований; он только ставит последние в зависимости от первых, но и при этом ограничении идет гораздо далее того, чем допускают факты, так, напр., он говорит, что «органические аффекты, производимые душевными волнениями, или, по-нашему, чувствованиями и желаниями (как, напр., сокращение и растяжение мускулов, бледность или краска в лице, отделение слюнных, потовых и других желез и т. п.), «столь существенны для развития известных душевных волнений (по-нашему, чувствований и желаний), что если бы эти органиче-

* Al. B a i n. The Emotion and the Will, p. 41.

ские аффекты были остановлены в своем течении, то самые душевные движения непременно были бы другие»*.

6. В этом замечании Бэна есть также своя доля правды. Уже Декарт указал на то свойство душевных чувствований и желаний, что они, действуя на наш телесный организм, вызывают в нем особенное состояние, которое, в свою очередь, действуя обратно на душу, поддерживает в ней страсти, его вызвавшие. Правда и то, что, останавливая *нашею волею* отражение душевного волнения в нервах; мы уменьшаем самое волнение и не даем ему усилиться, как это заметил наблюдательный Кант. «Попросите», говорит он, «рассердившегося человека сесть, и он уже будет менее сердиться, потому что сидя сердиться неудобно»**. Но, *во-первых*, это уже обратное действие чувствования, зародившегося в душе и отразившегося в особенном состоянии нервного организма, а, *во-вторых*, есть ли хотя малейшее сомнение в том, что человек, потерявший способность плакать, не потеряет способности горевать и что паралич личного нерва (nervus facialis), после чего лицо человека делается совершенно неспособным выражать гнев, радость, презрительную насмешку или страдания, нисколько не лишит человека возможности попрежнему же гневаться, радоваться, презирать и страдать?

7. Впрочем, что сам Бэн не придает того значения своим «токам нервной энергии», какое придает Декарт своим «животным газам», ясно уже из следующих слов: «в удовольствии, — говорит Бэн, — действуют мускулы, поднимающие бровь и расширяющие рот, — в неудовольствии сокращаются противоположные мускулы, но ничего неизвестно о том мозговом процессе, которым определяется это предпочтение. Стимулы удовольствий и страданий идут по одним и тем же каналам чувствования, ход их распространения по

* Ibid., p. 28.
** «Anthrop.», § 77.

сложной мозговой системе одинаково открыт для обоих, но *есть нечто*, что в одном случае определяет течение к одной специальной части, а не ко всем частям безразлично»*. Однакоже это не мешает Бэну с особенною силою налегать везде на телесные проявления чувствований и часто даже указывать на них как на причину самих чувствований.

Ниже, при критике *механической* теории чувствований, мы оценим все действительное значение этих попыток объяснить душевные волнения физиологическими явлениями, но здесь укажем только на слабые стороны этого проявления.

8. Главный недостаток физиологической теории состоит в том, что, изучая чувствования как физиологические процессы, мы будем бродить в совершенной темноте, ибо если психология, по верному замечанию Д. С. Милля, мало знает о душевных явлениях, то физиология знает о них и того менее**. Что пользы в том, что мы будем разводить по нервам наши «нервные токи» или «животные газы» или опускать и подымать наши «психо-физические движения», как делает Фехнер, когда мы ровно ничего не знаем ни об этих газах, ни об этих токах и движениях и когда все эти газы, токи, психо-физические движения чистейшее произведение нашей фантазии? Кроме того, что бы ни открыла физиология в жизни нервов, она, как и всякая другая наука внешней для нас природы, не может открыть ничего, кроме движений, как мы показали это в первой

---

* Bain. Ibid., p. 13 и 14. Впрочем, вообще надобно заметить о Бэне, что в первом своем сочинении (The Senses and the Intellect) он гораздо более материалист, чем во втором (The Emotion and the Will), где, напр., на первой же странице встречается у него следующее выражение: «факт или свойство, называемое чувством, совершенно отличается от всякого физического свойства материи», или несколько далее: «мы замечаем в живом существе большое собрание материальных качеств, но свойство, называемое чувством или сознанием, отличается от свойств материи и составляет последнее неразлагаемое проявление, основу великого организма, называемого душою».

** Mill's Logic. T. II, p. 431.

части нашей «Антропологии» *, а между движением и психическим явлением нет ничего общего: они вполне несоизмеримы. Наконец, теория, стремящаяся объяснить чувствования и желания физиологическими процессами в организме, всегда встретит непреодолимое препятствие в тех психических фактах, которые указывают на такую зависимость наших чувствований от наших представлений, что одно и то же ощущение, идущее из внешнего мира, может в разное время породить в нас самые различные чувствования и желания. На эту-то именно зависимость наших чувствований от наших представлений весьма удачно и плодовито для науки обратила внимание гербартовская теория чувствований, которой по ее отличительному характеру, составляющему ее силу и ее односторонность, мы придали название механической.

Глава III

МЕХАНИЧЕСКАЯ ИЛИ МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЧУВСТВОВАНИЙ

Теория Гербарта (1—3).— Верная сторона этой теории (4).— Ее ошибки (5—10).— Бенековское видоизменение теории Гербарта (11—14).— Объяснение происхождения желаний по Гербарту и Бенеке (15—17)

1. Душа, по теории Гербарта, есть только «представляющее существо», или, вернее, совершенно бесхарактерная арена, в которой борются между собою представления. Из этой борьбы представлений возникают как сознаваемость их, так и сопровождающие их чувствования и желания**. Чувствования, по теории Гербарта, не составляют чего-нибудь отдельного от представлений, и особенная способность души чувствовать и желать есть выдумка психологов. Но чувствование не есть представление, а напротив, до того

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. XXXIX, пп. 9—13.
** Herbart's Schrift. zur Psychol. B. I. S. 71.

несоизмеримо с представлением, что его и выразить нельзя в форме представления, потому-то чувствования неясны*. «Так как в нас находится множество представлений в самых разнообразных соединениях, то каждое *новое восприятие* действует как возбуждение (Reiz), которым одни представления затрудняются, другие вызываются и усиливаются, текущие вереницы нарушаются или приводятся в движение, и возбуждаются различные душевные состояния. Явление это будет еще сложнее, если, как бывает обыкновенно, новое представление само по себе разнообразно, так что оно разом входит в разнообразные вереницы и дает им толчок, который приводит их в новые соотношения, затруднения или слияния»**.

2. Ту же мысль развивает еще более последователь Гербарта Вайтц, говоря: «чувствования не могут быть отделены от представлений: где нет представлений, там нет и чувствований, и без хода представлений чувствования невозможны, а возможны только ощущения. Чувствования порождаются в нас самим ходом представлений и выражают собою характер этого хода. Одно представление вытесняет из души другое и, в свою очередь, вытесняется третьим. Это вытеснение и затруднение (сопротивление вытесняемого представления) *происходит с большею или меньшею силою*. Вот это-то взаимное давление представлений, условливаемое их относительною силою, а не содержанием, и выражается в чувствованиях. Представлениям, следовательно, принадлежит самое содержание, а в чувствованиях выражается только форма взаимных отношений одного представления к другим и напряженность их взаимного гнета».

3. Чтобы яснее понять гербартовскую теорию чувствований, представим себе вместе с Вайтцем***, что два представления, совершенно *равносильные*, встретились в душе: случай, по мнению Вайтца *почти* невоз-

* Ibid. S. 80.
** Ibid. § 39. S. 32.
*** W a i t z. § 30. S. 293—295.

можный. При такой равносильности встретившихся в душе представлений, они будут взаимно парализировать силу друг друга, и ни одно их них не возникнет в сознании, или, другими словами, от такой встречи двух равносильных представлений в душе не образуется сознательного представления. (Спрашивается, между прочим, кто же будет сознавать эти несознаваемые представления и равенство их сил, и что такое представление вне сознания, как метко спрашивает гербартианцев гегелист Розенкранц?) Но при этом столкновении равносильных представлений хотя ни одно из них не возникнет к сознанию, состояние души будет уже иное, чем то, какое было бы в ней вовсе без борьбы представлений. Так, тело, поддерживаемое другим телом, остается в покое: оно не падает, но стремление его упасть выражается в его весе. Эта-то относительная стремительность и взаимный гнет представлений, так сказать, относительный вес их выражается в различных чувствованиях. Чем сильнее будут два парализирующие друг друга представления, тем и степень чувства будет сильнее. «Ясно, говорит Вайтц, что в таком случае состояние души будет зависеть вовсе не от *качественного содержания* представлений, взаимно противодействующих (парализирующих друг друга) и потому несознаваемых, но от степени силы, которою обладают эти парализирующие друг друга представления». Но такая равносильность представлений — случай *почти* невозможный*, так как, по теории Гербарта, представления находятся в состоянии беспрестанного понижения и возникновения (ослабления и усиления), и, кроме того, всегда возможно появление в сознании новых представлений, которые нарушат равновесие

* Однако любопытно было бы знать те исключения, которые заставили сказать Вайтца *почти*. Такие исключения объяснили бы нам многое, как многое объясняют в физиологии уродливые, повидимому, произведения природы. Мы думаем, однако, что Вайтц не мог оправдать своего *почти* психическими фактами, иначе он должен бы был признать возможность чувствования без представления, что именно отвергается гербартовской теорией.

борющихся представлений или заменят их собою. Гораздо обыкновеннее то явление, что одно представление оказывается сильнее другого и, следовательно, вытесняет его из сознания. Но если при этом в душе удерживается представление, положим, с силою А, без всякого противодействия другого представления, то состояние души будет уже иное, чем то, какое она испытает, если предположить в ней представление, положим, с силою $A+\partial$, которое для того, чтобы удержаться в сознании, должно теснить другое представление, стремящееся войти в сознание с силою ∂. В обоих случаях за сознаваемым представлением останется только сила А, но состояние души в обоих случаях будет различно, и вот это-то различие и выражается в нас чувствованием (Gefühl).

«Каждый гнет одного представления другим, говорит Вайтц, должен сопровождаться определенным чувствованием, сила которого измеряется силою вытесняемого представления. Так, чем более будет сила ∂ в приведенном примере, тем заметнее будет чувствование, которым сопровождается первое представление, удерживающееся в сознании еще с силою А. Таким образом, качественное содержание того, что представляется, нисколько при этом не изменится, и чувствование, совершенно независимо от качественного содержания представления, основывается только на образе и способе (Art und Weise) вступления представления в сознание и тех обстоятельствах, при которых представление действительно вступает в сознание»*.

4. В этом наблюдении над появлением чувствований в душе чрезвычайно много верного, и Гербарту первому принадлежит честь глубоко, хотя односторонне, анализировать *такое* именно появление чувствований в душе, на которое впрочем обратил внимание еще Спиноза. «Различные люди, говорит Спиноза, могут быть различно аффектированы одним и тем же предметом, и один и тот же человек может быть различно

* W a i t z. § 40. S. 295.

аффектирован одним и тем же предметом, в различное время»*. В самом деле, наблюдая в себе зарождение чувства гнева, радости, печали и т. п., мы скоро убедимся, что в этих чувствованиях именно выражается отношение уже готового содержания нашей души к представлению, которое вновь вступает в наше сознание, или, почему бы то ни было, вновь возникает в нашей памяти, переходя из бессознательного состояния в сознательное. Не само по себе содержание представления, а его отношение к другим, уже находящимся в нас представлениям, условливает появление чувствования и его характер. Впоследствии мы оценим все психологическое и педагогическое значение этого зоркого наблюдения, которое, вместе с наблюдением над ассоциацией представлений, положило основу опытной психологии. Но теперь нам следует указать на его односторонность и на то, что Гербарт и его последователи, увлекаясь этим верным, но односторонним воззрением, сделали из него выводы, каких нельзя было сделать.

5. Прежде всего мы видим, что Гербарт дает душе слишком механический характер, представляя ее в виде какой-то борьбы представлений, причем степень их взаимного давления и сопротивления выражается различными чувствованиями. Все это делается как-то само собою, без участия тела, с одной стороны, и без участия души, с другой. Положим, однако, что такое представление души, как ни трудно примириться с ним живому чувству человека, возможно, но, спрашивается, имел ли право Гербарт, даже при таком механическом или математическом представлении души, отрицать в ней особенную способность к чувствованиям, как это он делает? Положим, что чувствования происходят от разнообразия в силе давления одного представления другим, но все же, чтобы чувствовать это различие сил, душе нужна особенная способность. Душа должна иметь способность не только сознавать

* Spinosa. Eth. P. I. Prop. 51.

восторжествовавшее представление, но и почувствовать ту степень усилия, в которую обходится представлению эта возможность удержаться в сознании. Влагая эту способность в самое представление вместо того, чтобы влагать его в душу, мы собственно не изменяем дела и не подвигаемся ни на шаг к разъяснению происхождения этих психических явлений. Что же объяснится нам в этом происхождении, если мы примем, что не душа, а каждое представление, само по себе сознает в одно и то же время свое содержание и свое механическое отношение к другим представлениям, усиливающимся войти в сознание? Самая сила давления одного представления другим зависит, конечно, не от чего-либо иного, а от того же содержания представлений. Что же выиграет наука, если, вместо одной души с двумя способностями, сознания и чувствования, она поставит столько же душ, сколько представлений, и признает за представлением также две способности: способность сознавать свое собственное содержание и способность чувствовать отношение этого содержания к содержанию других представлений? Разъяснение фактов не подвинется от этого ни на шаг вперед, и мы только, вместо одной гипотезы, с которою так сроднилась наша душа, поставим другую, с которой она не может примириться, несмотря на все свои усилия.

6. Но главный недостаток гербартовской теории тот, что она не объясняет самого важного, именно того, для объяснения чего она создана: не объясняет специфического качественного различия в чувствованиях, обратив все внимание только на степень их силы. Однакоже. степень силы чувствования и его специфическое качество — не одно и то же, и каждое из чувствований, не теряя своего специфического характера, может быть сильнее и слабее. Горе ни в каком случае не есть слабая или сильная степень радости, хотя горе и радость одинаково могут быть слабы и сильны. Признав, что душа ощущает всякое замедление или ускорение в ходе своей деятельности, его перерывчатость

или его постоянство, взаимное давление представлений друг другом, мы все же не объясним себе, почему одни из этих явлений будут душе приятны, а другие неприятны,— самое *качество* чувствований останется загадкой, неразрешимою по теории Гербарта, которая, как и всякая другая математическая теория, может объяснить в явлениях только то, что есть в них количественного, а не качественного.

7. Всего очевиднее достоинства или недостатки данной гипотезы выказываются, конечно, при самом объяснении ею тех явлений, для объяснения которых она создана. Вот почему мы позволим себе, признавая всю важность гербартовской теории чувствований, анализировать самую приложимость ее к объяснениям психических явлений. Возьмем для этого, напр., душевно-умственное чувство ожидания,— одно из «простейших и важнейших чувств», по выражению Вайтца, из которого гербартианцы выводят многие другие.

Чувство ожидания, по гербартовской теории, возникает из того, что в душе нашей уже установились вереницы каких-нибудь представлений, соответствующие рядам каких-нибудь внешних явлений, напр. ряду явлений природы, или ряду поступков человека. Естественно, что если что-нибудь вызовет в сознании первое звено данной вереницы представлений, то оно повлечет за собою другое, за другим потянется третье и т. д., из чего само собою возникнет *чувство ожидания*. Но положим, что в ряду явлений природы, соответствовавшем вызванной веренице представлений, появится какой-нибудь *новый* член или исчезнет один из прежних, тогда появится *чувство обмана* (Täuschung)*.

Это совершенно верно: но ожидание и обман только формальные чувствования, они одинаково могут быть приятны и неприятны, полны страха или надежды, возбуждать радость или печаль, гнев или злобу. Если мы ожидаем какой-нибудь беды, то может ли быть что-нибудь приятнее обмана в этом ожидании? Вот этого-

* Waitz. § 32, S. 302.

то механическая теория и не может объяснить. Она говорит: «чувство удовлетворенного ожидания *необходимо* приятно, так как весь процесс принял такой исход, какого требовало течение представлений»*. Но, во-1), это положение противоречит факту: мы никак не думаем, чтобы человек, получивший прощение под самой виселицей, очень обиделся тем, что исход течения его представлений изменился, а во-2), слово *необходимо* ничего само по себе не объясняет: почему же необходимо? Почему душе приятен беспрепятственный ход ее представлений, и почему ей неприятны препятствия, мешающие этому ходу? Не значит ли это, другими словами, что в душе, кроме представлений, следует предположить *стремление* к беспрепятственной психической деятельности,— стремление, не зависящее от самих представлений? Но этого-то именно и не хочется *механической* теории, которая поставила себе задачею «показать, как могут появиться *приятные* и *неприятные* чувства без всякого отношения к чувственным стремлениям, и без каких бы то ни было прирожденных склонностей и стремлений»**. Но разве сказать «необходимо приятно» или «необходимо неприятно» значит показать, почему приятно или неприятно?

8. Возьмем другой пример приложения гербартовской теории к частным психическим явлениям. Так, теория эта вынуждена объяснять скуку утомлением***, но это объяснение ясно противоречит общему сознанию, которое готово скорее назвать скуку недостатком утомления, необходимого для спокойствия души, что опять указало бы нам на необходимость признать в душе стремление к деятельности, а этого-то и не могла допустить гербартовская теория. Точно так же мы могли бы указать на бессилие *механической* теории объяснить вполне чувство удивления, сомнения и т. п., если бы это не завело нас слишком далеко

* W a i t z. § 32, S. 308.
** Ibid. S. 903.
*** Ibid. § 34. S. 35.

и если бы объяснение этих специфических чувствований не ожидало нас впереди.

9. Но если уже в объяснении таких *формальных* чувствований, каковы: *ожидание*, *нетерпение*, *чувство обмана*, *удивление*, *скука* и т. п., механическая теория оказывается одностороннею, то еще более выражается эта односторонность, когда дело доходит до таких чувств, полных определенного содержания, каковы: горе, радость, страх, гнев, телесные страдания и наслаждения. Все эти чувствования, которые именно на всех человеческих языках и называются чувствованиями,— *механическая* теория просто вычеркивает не только из своего списка чувствований, дав им особое название *аффектов*, но даже прямо из списка *психических явлений*, отбрасывая все аффекты в область *физиологии**.

У самого Гербарта еще есть попытка психологически объяснить страдания и наслаждения**, но так как эта попытка не могла удаться и обличала только односторонность теории, то Вайтц прямо отказывается от нее и сваливает все дело на физиологию***. И в этом случае Вайтц последовательнее своего учителя, в самом деле, чувствования *телесных* страданий или наслаждений нет никакой возможности вывести из борьбы представлений.

Но эта невозможность относится не к одним *телесным чувствованиям*, и напрасно механическая теория старается отделить их от *душевных*****: и те, и другие одинаково ощущаются душою, и если предметы душевного и телесного наслаждения различны и если этим различием условливается даже самая прочность наслаждений, то тем не менее удовольствие все же остается одним и тем же чувством удовольствия, чем бы оно ни было вызвано.

---

* Herbart's Lehrb. der Psychol. S. 76.

** См. Herbart. S. 77. Также Anmerk. I. Также Waitz. § 32. S. 306.

*** Waitz. § 112. P. 413.

**** Ibid.

Страдание от голода, конечно, не зависит от представлений, а напротив, часто самое течение представлений зависит от чувства пробуждающегося голода. Точно так же нередко и чувство гнева, страха или веселости вовсе не выходит из представлений, а напротив, самими этими чувствованиями условливается характер представлений. Многие патологические явления (о которых подробнее мы скажем ниже) указывают прямо на возможность возбуждения в душе различного рода чувствований: гнева, страха, печали, любви, вовсе независимо от представлений, так что эти чувствования, возбужденные в душе болезненным состоянием организма (бешенством, ипохондрией и т. п.), уже сами подбирают соответствующие им представления, а не выходят из хода представлений.

10. Вот почему сторонники механической теории Гербарта, Дробиш, Вайтц и даже Бенеке (наиболее удалившийся от этой теории), вовсе выбрасывают перечисленные нами *характерные* чувствования из ряда чувствований, делают из них особый род *аффектов** и, по большей части, обходят их объяснение. В отделе чувствований они оставляют только именно те *умственные* чувствования, которые на общепринятом языке всего реже называются этим именем, каковы, напр., чувство ожидания, сомнения, контраста, удивления и т. п. *формальные* чувствования, сопровождающие наш умственный процесс. Правда, эти психологи стараются привлечь в ту же категорию и чувство *удовольствия* или *неудовольствия*; но мы уже видели, как не удается эта попытка Вайтцу и увидим ниже, как не удается она и Бенеке, хотя он и сделал уже большую уступку, и если не признал стремлений, врожденных душе, то признал стремительность, врожденную его гипотетическим *первичным силам*, вырабатываемым душою.

Кроме этих формальных чувств, *механическая* теория признает еще чувства, принадлежащие только

* Впрочем, это отделение сделано прежде Гербарта.

человеку, а именно эстетические и нравственные*, но о них нам еще не время говорить.

Спрашивается, не обличается ли односторонность теории и неверность ее основной гипотезы, если она должна выбрасывать значительнейшую часть явлений, для объяснения которых призвана, а при объяснении других, как мы видели, впадать в противоречие с фактом.

11. Желая уяснить и более приложить к фактам теорию Гербарта, Бенеке должен был уже несколько отступить от нее, но так как все же он настаивал на том, что в душе нет никакой врожденной способности чувствовать и никаких врожденных стремлений, то и его теория *происхождения чувствований* также мало удовлетворительна.

Наши читатели, без сомнения, знакомы с основными понятиями бенековской теории и знают, что, по этой теории, сознание и все его явления выходят из *соединения первичных сил* души (Urvermögen) и *возбуждений* или внешних впечатлений (Reize). Из этой же гипотезы хочет вывести Бенеке *чувствования* и *желания* как разнообразия в соотношениях между *первичными силами* и *возбуждениями*. Эти два необходимые фактора всякого сознательного явления могут находиться в следующих *пяти* различных отношениях между собой:

1) Если *возбуждение* (впечатление) так слабо, что не наполняет собою *первичной* силы, тогда рождается чувство *неудовлетворенности*, неудовольствия (Unlust). Так, напр., мы получаем чувство неудовлетворенности, неудовольствия, если рассматриваем предмет, недостаточно освещенный, или слушаем звуки, слишком тихие для того, чтобы мы могли их ясно расслышать.

2) Если *возбуждение* (впечатление) как раз соответствует воспринимающей *первичной силе*, тогда мы получаем в результате не чувствование, а *представление*. Так, когда мы рассматриваем предмет при достаточном

* W a i t z. § 36—40.

освещении, то у нас рождается *ясное* о нем представление.

3) Если *первичная сила* получает обильное наполнение *возбуждением*, более, чем ей нужно, то в результате получается *чувство удовольствия*. Таково впечатление ярко-освещенной бальной залы, звуков музыки и движения танцующих пар, таково впечатление, производимое на детей рождественской елкой, и т. п.

4) Если эта полнота *возбуждения* постоянно возрастает, то естественно, что, наконец, *первичная сила* должна быть *перевозбуждена* (überreizt), и мы сознаем это отношение как мало-помалу возникающее чувство пресыщения и отвращения (Überdruss, Ekel). Так, по свидетельству Рау, пьяниц отучают от водки, подмешивая ее во все кушанья и напитки. Так, говорят, наши торговцы лакомств до рвоты кормят сладким своих маленьких приказчиков и после того считают свои лакомые товары безопасными.

5) Наконец, если случается, что чересчур обильное возбуждение внезапно наполняет первичную силу, то получается ощущение боли и страдания*.

12. Уже само собою видно, что это та же гербартовская теория, но менее глубокая и развитая, и настолько мельче, насколько легче для понимания, но главный недостаток ее тот же самый, как и теории Гербарта. Мы все же никак не выведем чувства из представления, а должны приписать *первичным силам*, кроме способности сознания возбуждений, еще способность чувствования разнообразных отношений к ним этих *возбуждений*. Хотя Бенеке не утомляется повторять, что нет никакой врожденной *способности чувствования* **, но в сущности он признает ее, только приписывает не душе, а своим гипотетическим *первичным силам*, но так как эти силы вырабатываются душою же, то мы и не видим никакого выигрыша для науки

* Положения взяты у Бенеке: Lehrbuch der Psychol. § 58, а объясняющие примеры у Р а у, удачнейшего популяризатора Бенеке (R a u e, Benecke's Seelenlehre, § 24).

** Lehrbuch der Psychol., 225, 113 и др.

признать гипотезу Бенеке. Вся разница ее с теорией Гербарта состоит только в том, что ту же способность чувствования, которую Гербарт приписывает представлениям, Бенеке приписывает *первичным силам*, главному душевному фактору представлений*.

13. Что же касается до объяснения частных психических явлений, то теория Бенеке еще более гербартовской показывает свою несостоятельность. Так, по теории Бенеке, недостаточность *возбуждения* (впечатления) составляет причину неудовольствия, но разве самый слабый запах розы не приятнее для нас самого сильного запаха жженого пера? Теория говорит, что постепенное и медленное возбуждение до излишка дает нам чувство отвращения, а внезапное усиление — чувство страдания, но разве мы не испытываем страдания, опустив пальцы в холодную воду и нагревая ее медленно до степени кипения? Об этом могли бы сказать кое-что несчастные раки, которых кухарка кидает в холодную воду и ставит на плиту. По теории Бенеке обильно льющиеся возбуждения доставляют удовольствие, но разве обильно льющиеся дисгармонические звуки и дурные запахи могут доставить кому-нибудь удовольствие?

14. *Принцип сравнения*, вводимый Бенеке в процесс чувствования, также имеет много справедливого. «Под именем чувствования, говорит Бенеке, мы разумеем непосредственное сознание, присущее нам в каждый момент нашей бодрственной жизни, о свойстве наших психических состояний. Эти свойства (сила, возбужденность, свежесть, крепость и т. д.) мы сознаем, сравнивая между собою два или более состояния наши, одновременные или близко один за другим наступающие». Один из этих факторов процесса сравнения и именно

* Первичная сила могла бы остаться совершенно равнодушною к силе или слабости возбуждения. Притом же мы ощущаем не силу или слабость возбуждения относительно первичной силы, о которой мы ничего не знали бы без теории Бенеке, а удовольствие, страдание, страх, а в этих чувствах нет ничего общего с тем, что говорит Бенеке.

тот, с которым сравнивается, Бенеке называет *основанием* чувствования, а другой, приравниваемый,— *чувствованием**. Действительно, сравнение не только играет важную роль в степени напряженности наших чувствований, но даже может изменить самый характер их: так, напр., сравнивая свое состояние с богатством, еще большим, мы можем ощущать неприятное чувство, которое изменяется, если мы подумаем о людях беднее нас. Но при этом мы вовсе не ощущаем какой-нибудь крепости, слабости или свежести соединений *первичной силы* и *возбуждения*, а нечто совершенно иное, специфическое.

15. Несостоятельность механической или математической теории выказывается еще яснее, когда она хочет объяснить происхождение желаний, не признавая никаких врожденных человеку стремлений.

Гербарт прямо указывает на трудность и даже невозможность провести границы между *желанием* и *чувствованием***. Вайтц, последователь Гербарта, считает желание одним из чувствований, которое происходит вследствие того, что «удовлетворение (чего?) чем-нибудь удалено»***. Но уже из самых слов Вайтца видно, что неудовлетворенности чувствований должно предшествовать *стремление* быть удовлетворенным. Эта очевидная несообразность побудила Бенеке придать своим *первичным силам* особенную *стремительность*, которую будто бы они имеют *по самой природе своей еще до своего соединения с возбуждениями*****, т. е. прежде появления сознания. Неужели же и после этого Бенеке мог сказать, что он не признает никаких врожденных стремлений и генетически объясняет все психические явления?

16. По теории Бенеке, прирожденная стремительность остается в первичной силе до тех пор, пока сила эта *досыта* не наполнится *возбуждением*, т. е.

* Lehrbuch der Psychol. § 235.
** Lehrbuch der Psychol. § 31.
*** Waitz. § 40.
**** Benecke. §§ 26, 29, 113.

впечатлением. Соединение первичной силы и возбуждения (по миновании периода сознательности) остается в душе *следом*, находящимся вне сознания, но который может быть возбужден к сознательности. Если это след *приятного* впечатления, то он способен к двоякому воспроизведению: или как простое *воспоминание* удовольствия, или как *желание* его повторения*. «Если воспроизводительный акт так близок к первоначальному, от которого остается след в душе, что впечатление удовольствия сохранилось во всей своей полноте, то происходит *воспоминание* удовольствия. Но по мере того как *возбуждение* отделяется и *первичная сила* становится свободною от возбуждения (reizleer), свойственная ей первоначальная стремительность опять выступает, но уже в измененном виде: насколько первичная сила была наполнена исчезающим (теперь) возбуждением, настолько делается она уже не *неопределенным стремлением*, готовым принять всякое возбуждение, а *определенным желанием*, стремящимся к тому возбуждению, которым первичная сила была наполнена**.

Самая напряженность стремления определяется степенью освобождения первичной силы от возбуждения»***.

17. Не говоря уже о том, что самое основание этого происхождения желаний ложно, ибо принимает логическую бессмыслицу — *стремление ко всему*, что равняется отрицанию стремления, мы спросим только следующее: имел ли при этом Бенеке право утверждать, что его теория не нуждается в признании каких бы то ни было природных стремлений и далеко ли бенековское определение желаний отстоит от определения, делаемого Спинозою, который, как известно, всю психическую природу основывал на прирожденных (но, конечно, определенных) стремлениях? «Желание,— говорит Спиноза,— есть природное стремле-

* Benecke. § 173. См. также Raue, § 25.
** Benecke. § 113, § 201.
*** Ibid. § 171.

ние, сопровождаемое сознанием (cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia)».

Но если и есть разница между определениями Бенеке и Спинозы, то все преимущество на стороне Спинозы: его определение не имеет в основании логической бессмыслицы (неопределенное стремление), как бенековское, оно кроме того яснее и вернее действительности, хотя и в нем недостает еще одной черты. Желание, как мы подробнее увидим ниже, есть уже произведение не двух, а трех душевных факторов: а) прирожденного определенного стремления, условливающего возможность того или другого чувствования, б) чувствования, условливаемого прирожденным стремлением, и в) сознательного представления желаемого, без которого желание невозможно.

Глава IV

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ ЧУВСТВОВАНИЙ

Признание врожденности стремлений (1).— Мнение Спинозы и Гегеля (2).— Необходимость признания этой гипотезы (3).— Крайности новых психологов и философов в этом отношении, в особенности Шопенгауэра (4—10).— Крайние мнения Фортляге (11—17)

1. В последнее время многие психологи, вышедшие из школы Гербарта и Бенеке, разладили с теориями своих учителей именно за невозможность объяснить появление чувствований и желаний помимо прирожденных стремлений. И вот понятие *стремления* (Trieb), вновь поддержанное философией Шопенгауэра, стало играть в психологии первенствующую роль. Но, конечно, идея *врожденных стремлений* — вовсе идея не новая. Вся философия Платона построена на врожденных человеку стремлениях. Стоическая школа защищала эту мысль в борьбе с эпикурейцами, и последователь стоиков, Цицерон, весьма справедливо придавал большое нравственное значение тому, выводятся ли чувствования из стремлений или, наоборот, стрем-

ления из чувствований*. Но, может быть, ни у кого идея врожденных стремлений не приняла таких обширных размеров, как у Спинозы. Он не только называл желание «сознательным стремлением», но и во всех решениях души видел «не что иное, как одно ее стремление, которое разнообразится, смотря по различию состояний тела», так что стремления тела и решения души у Спинозы одно и то же **, а само стремление есть *сущность* человека, из которой проистекают все изменения, необходимые для самосохранения этой сущности***. Но так как ум, по мнению Спинозы, есть то же самое, что и воля (Voluntas et intellectus unum et idem sunt) ****, то из этого уже видно, какую всеобъемлющую и всеобъясняющую роль имело *природное стремление* (appetitus) в психологии Спинозы. Это же самое стремление, только под немецким уже названием (Trieb), легло в основу всей шопенгауэровской философии.

2. Другого взгляда на роль *стремления* нельзя и ожидать от такого философа, каков Спиноза, и от такого миросозерцания, какое выразилось в его великой философской поэме и потом легло в основание другой великой поэмы, хотя не столь художественно обработанной и уже не оригинальной, т. е. философской системы Гегеля. Кто видит в мире только всемогуще-развивающуюся идею, подобную нашим идеям, но только вполне завершенную и потому не знающую пределов и препятствий, тот, конечно, не может видеть в стремлениях, желаниях и актах человеческой воли ничего, кроме выводов из этой всеобнимающей и всевыполняющей абсолютной идеи, необходимых как математические. Психологические воззрения Гегеля были только развитием идей Спинозы, если, конечно, исключить те пошлые компро-

* Cicero. De officiis. Lib. I, с. 2,5.

** Mentis decreta nihil sunt praeter ipsos appetitus.

*** Ibid. P. III. Prop. 9. Schol. Совершенное же уничтожение воли в стремлении см. Eth. P. II. Prop. 48 u. 49.

**** Ibid. Prop. 49. Coroll. Eth. I. Prop. 32.

миссы, которые внушены были Гегелю его личными и практическими расчетами и за которые потому так справедливо упрекает его Гейм. Для Гегеля, как и для Спинозы, душа есть только *идея* тела, одна из ступеней развития абсолютной идеи, а при таком взгляде на душу врожденные стремления, конечно, должны решать все*. Мы уже выше неоднократно указывали на несостоятельность онтологических попыток в психологии, но, тем не менее, отвергая притязания идеализма на тождественность абсолютной идеи во вселенной и в уме философа, мы не видим, однако, надобности отвергать *единственную гипотезу*, которая может сколько-нибудь уяснить нам явления чувствований и желаний и их взаимные соотношения.

3. Однакоже, принимая *гипотезу врожденных стремлений*, мы останемся верны нашему главному принципу и никогда не забудем, что это только гипотеза, призванная для объяснения психических явлений, но не могущая лечь в основу каких бы то ни было метафизических построек. Признавая врожденные стремления, мы не должны забывать, что можем узнать о существовании и характере этих стремлений только уже тогда, когда они проявятся в чувствованиях, желаниях и действиях, и не имеем права, не изменяя требованиям науки, строить на этом предположении, как бы естественно оно нам ни казалось, еще другие предположения. Гипотеза не может быть основанием научных соображений, а только ключом в своде научного здания, который придется и переменить, когда при новых материалах явится возможность поднять здание выше; основою же этого здания должны быть факты, и ничего более, кроме фактов. Насколько прирожденные стремления раскрываются нам в чувствованиях, желаниях и действиях человека, настолько мы и вправе говорить о стремлениях в такой *опытной* науке, какою должна быть психология.

---

* Сравн. Spinosa. Eth. II. Prop. 13 и 19 и Hegel's Werke. Die Philos. des Geistes. II Abth. S. 5, 20 и др.

4. Но не так думали те новейшие психологи Браубах, Фортляге, Фихте-младший, которые, чувствуя необходимость воротиться к прежней гипотезе стремлений и подкрепляемые эксцентрическою философией Шопенгауэра, положили *стремление* (Trieb) в основу целого ряда соображений и выводов, совершенно оторвавшихся от опыта и наблюдения. Мы не будем разбирать здесь теорий всех этих психологов: для этого назначается нами особое сочинение, но не можем и здесь уже не указать на односторонность, в которую может увлечь психолога философская система Шопенгауэра.

5. Главная отличительная мысль шопенгауэровской философии, резко отличающая его систему от всех прежних, состоит в том, что он отделяет *волю* от *познавания* и ставит ее на первый план, тогда как во всех прежних психологических и философских системах воля являлась только как выражение сознания и результат познавания.

Шопенгауэр думает, что «это разделение неделимой прежде личности (Я) или души на две разнородные части должно иметь для философии то же значение, какое для химии имело первое разложение воды на ее составные части». По Шопенгауэру, «вечное и неразрушимое в человеке — жизненный принцип его — есть не душа, но, употребляя опять химический термин, «радикал души», и этот радикал есть *воля*. Так называемая душа есть уже нечто сложное: соединение воли и разума»*.

Разум, по Шопенгауэру, «есть уже второстепенная *простая функция мозга*, произведение организма, и как отправление мозга условливается организмом. Воля, напротив, есть нечто первоначальное, основной принцип организма, и сама условливает организм». «Воля есть существо само по себе (an sich), и это существо предварительно, в процессе представления

* Über den Willen in der Natur, von Schopenhauer. 1864. § 19.

(этой функции мозга), представляет себя как органическое тело. Только вследствие формы познавания (или деятельности мозга), т. е. только в представлении, является для каждого его собственное тело как нечто пространственное, расчлененное, органическое в представлении, а не вне представления, не непосредственно в самосознании» *.

Таким образом у Шопенгауэра, во-первых, воля является как нечто вполне первоначальное, как существо само по себе (als Ding an sich), во-вторых, тело является только видимостью, объективированием воли, а познавание только функциею мозга.

6. Здесь не место разбирать критически мнение Шопенгауэра**, но мы заметим только, что в этой оригинальной односторонности, которая, как мы думаем, не может выдержать строгой критики, есть чрезвычайно верная и глубокая мысль, есть если не полное исправление промаха прежних германско-философских систем, то, по крайней мере, полное обнаружение этого промаха. В самом деле, германская философия, и даже психология, до Шопенгауэра, преимущественно занималась одною познавательною способностью человека, одною *головою* (принимая общенародное выражение), оставляя разбор *сердца* (тоже по общенародному выражению) почти не тронутым. Воля, стремления, внутренние чувства, страсти, инстинкты, вообще вся действующая сторона человека, если и находили себе место в философских системах, то только весьма незначительное: рассматривались вскользь, поверхностно, скорее как незначительное добавление к главному предмету, т. е. познавательной способности. Шопенгауэр первый обратил внимание на это важное упущение в изучении человека. Но как всякий пропагандист новой мысли, он зашел слишком далеко и не только поставил волю рядом с познавательною способностью, но отбросил последнюю в разряд телесных отправле-

* Ibid. S. 20.

** Мы встретимся еще с этим взглядом далее, в главе о воле.

ний*. Между взглядом Шопенгауэра на стремления и взглядом Спинозы и Гегеля мы видим только ту разницу, что у идеалистов врожденные *стремления* выходят как выводы из абсолютной идеи, отразившейся в душе человека, как необходимое следствие всемогущей разумности этой идеи, а из стремления уже возникают чувствования, желания и решения воли, кажущиеся нам свободными, тогда как Шопенгауэр перерезывает эту нить, связывающую идею и ее необходимые последствия, и кладет в основу всего само *стремление* или какую-то *бессознательную волю*, не принадлежащую никому, не порождающуюся ни из какой идеи, а напротив, такую, которая сама порождает идеи. Эта бессознательная воля, существующая как-то самостоятельно, творит у Шопенгауэра все, а равно и у его последователей, Браубаха и Фортляге.

7. На такое понятие о воле гербартианцы обыкновенно замечают, что «хотя и есть представления без воли, но, по крайней мере, в нашем сознании, нет воли без представления того, чего хочешь, ибо, чтобы хотеть, должно прежде всего знать, чего хочешь»**. Но каким бы дельным ни казалось нам, однакоже, это возражение Дробиша, которое он делает всем психологам, увлекшимся философией Шопенгауэра, но оно много теряет своей силы, когда мы взглянем на некоторые общеизвестные факты, ясно показывающие, что стремление очень часто предшествует сознанию того, к чему человек стремится. Без сомнения, новорожденный младенец не имеет никаких представлений ни о пище, ни о еде, а между тем хочет есть***. Разве из представления о еде является желание есть? Скорее можно принять наоборот. Разве в животном, никогда не видавшем

* Даже у Вундта, последнего из германских психологов, всего две небольшие главы посвящены всем чувствованиям (см. Menschen- und Thierseele. II B.).

** Moral-Statistik, von D r o b i s c h. S. 78.

*** Рид думает даже, что «тяжелое чувство голода есть все, что может ощущать ребенок в первые дни своей жизни». Works of R e a d. Vol. II, p. 551.

животных того же рода, но другого пола, не пробудятся половые инстинкты? Уже Локк, несмотря на свою вражду к идее врожденности, должен был сказать, что воля прежде всего определяется «сильнейшим настоящим неудовольствием (the greatest present uneasinesse». И это была едва ли не единственная из мыслей Локка, которую вполне признал Лейбниц и потом Рид*. Та же самая мысль проводится во всей антропологии Канта. Конечно, не сознание необходимости тепла для организма, которое приходит к человеку очень поздно, или вовсе не приходит, делает тепло приятным. Многие ли люди знают и теперь, почему тепло необходимо для организма? Мы прежде хотим есть, чем знаем, что такое еда, и ищем тепла прежде, чем знаем, что такое тепло. «Инстинктивными движениями, как говорит Мюллер, и называются именно такие, разумность которых не сознается»**. Вот почему Мюллер, признавая инстинкт столь же необходимым для животного, как и самая его организация, приписывает и самый инстинкт той же творящей силе, которая вырабатывает и организует животное. «Окончательная причина инстинкта, говорит Мюллер, не заключается в каком-нибудь органе, но принадлежит вполне силе организующей, действующей по необходимым законам и разумным принципам»***.

8. Не входя, однако, здесь в разбор того, что такое инстинкт и от чего он зависит, мы видим в нем только факт, доказывающий очень сильно против гербартианцев, что стремление может предшествовать сознанию того, к чему оно направлено, и что во всяком нашем, уже сознаваемом желании лежит в основе такое бессознательное стремление. Конечно, мы привели здесь только, так называемые, телесные стремления, но и в

---

* «Каждое стремление,— говорит Рид,— сопровождается ему только свойственным ощущением неудовольствия (Every appetite is accompanied with an uneasy sensation proper to it)». Ibid., p. 551.

** Man. de phys. T. II, p. 97.

*** Ibid., p. 98.

телесных стремлениях есть душевные элементы. Нет, конечно, сомнения, что приятный запах производит одно движение в наших обонятельных нервах, а неприятный — другое,. но здесь вопрос в том, почему одно из этих движений душе приятно, а другое — неприятно. Причина этого,— по выражению знаменитого физика Эйлера,— лежит в природе самой души и нам неизвестна»*. То же самое, как мы увидим далее, приложимо и к чисто душевным движениям, эстетическим и нравственным.

9. Но видя несостоятельность возражения гербартианцев, которое они выставляют принятию *стремлений* как основ чувствований и желаний, мы, тем не менее, не становимся вполне и на сторону шопенгауэровской философии. Принимая *стремление как необходимую гипотезу*, мы не забудем, однако, что это не более как гипотеза и предпочитаем лучше остановиться на ней, чем блуждать бесплодно в туманных сферах, куда переносится мысль, признавая *бессознательную волю* точно так же, как и признавая *абсолютную идею*.

10. Мы уже видели выше, как вредно переносить слово *идея*, созданное для обозначения нашего душевного явления, на нечто вне нас лежащее, на внешнюю природу, и объяснять ее идеями, подобными нашим. Точно так же опасно и бесплодно переносить чисто психический термин воли во внешнюю для нас природу и объяснять какою-то бессознательною, вне нас лежащею, волею даже нашу собственную волю. Мы просто не выходим из области фактов и где замечаем в психических явлениях присутствие сознательной воли, там ее и указываем, а где не замечаем, там указываем на ее отсутствие. Наша роль в этом случае очень легка, мы только описываем явления, не принимая на себя ответственности объяснять их и там, где не хватает фактов.

---

* Lettres d'Euler. L. XXVII, p. 318.

Чтобы понять вполне необходимость такой осторожности, мы выставим здесь, как пример того, к чему может увлечь психолога принятие шопенгауэровской системы, систему Фортляге. Но, чтобы понять систему Фортляге, мы должны указать предварительно, как она сложилась.

11. Сам Фортляге в предисловии в своей психологии указывает с благодарностью на Шопенгауэра, Бенеке, Дюбуа-Реймона как на людей, которым его система обязана основными идеями своими. И действительно, мы можем проследить, как развилась мысль Фортляге под влиянием этих предшествовавших ему писателей.

Каждому из наших читателей, вероятно, известна давно уже пущенная в ход гипотеза *о силе в скрытом состоянии*. Гипотеза эта имела свое место, имеет его и теперь, в естественных науках, но Бенеке первый, если мы не ошибаемся, вздумал перенести эту гипотезу в психические явления. В его *следах* сознание находится точно в таком же скрытом состоянии, в каком находится в физике теплород в воде при известных условиях. Это сознание в скрытом состоянии обнаруживается при возбуждении следа каким-нибудь новым впечатлением. Бенеке не остановила невозможность этой мысли, т. е. невозможность признать сознание в бессознательном состоянии, ибо что же другое может значить сознание в скрытом состоянии, как не *сознание* в *бессознательном* состояния, т. е. совершенную нелепость? К этой гипотезе Бенеке, которую он проводит везде, нигде не высказывая ее с тою ясностью, которая очевидно обнаружила бы ее невозможность, само собою присоединилось потом знаменитое открытие берлинского физиолога Дюбуа-Реймона, о котором мы уже упоминали выше*. Дюбуа-Реймон показал опытами, что живые нервы в спокойном состоянии обнаруживают электричество на электрометре, а при деятельном перестают обнаруживать,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XI, п. 1.

следовательно, поглощают его как силу, необходимую для их работ. Это навело мечтательных психологов на мысль, что сознание есть подобная же живая сила, которая может быть в открытом и скрытом состоянии. Весьма естественно к этой мысли присоединилась и другая, а именно та, что все разнородные силы природы суть только различные формы одной и той же силы, или, лучше сказать, различные формы движения. Мы тоже упоминали об этой мысли выше. Здесь же скажем только вскользь, что мысль эта невольно подталкивала метафизирующих психологов отыскать такой же общий принцип для всех душевных явлений, какой был отыскан (или предполагается отысканным) для всех физических явлений. И этот принцип они нашли в шопенгауэровской системе: в бессознательной и всемогущей воле или, одним словом, в *стремлении* (Trieb).

12. Переворачивая мысль Бенеке, видевшего возможность выработки сознания из бессознательных сил природы и существования его в скрытом состоянии, Фортляге *переносит эту гипотезу в самое сознание* и старается объяснить его как физическую силу, находящуюся в скрытом, задержанном состоянии, в состоянии стремления, напряженности, колебания, сомнения, вопроса (im fragenden Zustande).

Чтобы сделать такую гипотезу вероятною, Фортляге как психолог начинает наблюдением над сознанием. Он показывает, что первое проявление сознания выражается в сомнении, колебании, в форме вопроса, в форме любопытства, приглядыванья и прислушиванья, когда оно собственно еще ничего не видит и не слышит, что потом сознание, увидев и услышав, не останавливается на том, что видит и слышит, но все спешит вперед и вперед, беспрестанно спрашивает, ищет, сомневается, и в этом будто бы выражается вся существенная деятельность сознания*.

---

* System der Psychologie, von K. Fortlage. 1855. Erst. Th. § 7 und § 8.

Присутствие сознания в живом организме, по Фортляге, мы узнаем по произвольным движениям; но как же мы узнаем произвол самых движений? Как отличаем произвольные движения от непроизвольных? Задавшись этим вопросом, Фортляге разрешает его очень остроумно: «произвольное движение от непроизвольного, говорит он, отличается возможностью ошибки, а вследствие этого, сомнением, нерешительностью, колебанием в выборе. Если магнитная стрелка обращается одним концом *всегда* к северу, то непроизвольность этого движения мы именно выводим из того, что стрелка всегда и безошибочно обращается к северу. Произвольность же движений животного тем и отличается, что животное может ошибиться, а потому сомневается, колеблется, смотрит, слушает, ощупывает вопросительно. Как только это вопросительное состояние прекращается, так прекращается и сознание. Как только колебание превращается в решение, так и сила, проявляющаяся сознанием в своей вопросительной форме, превращается в бессознательно действующую силу, двигающую животное»*.

13. До сих пор Фортляге не выходит из области психологии, и мы можем быть только благодарны ему, что он внес в нее новую идею, которая справедлива, если только принять в расчет ее односторонность и то, что она не объясняет всей сущности сознания, а берет одну ее сторону. Если бы мы могли наблюдать сознание только в других живых существах (что, конечно, невозможно), а не в самих себе, то не могли бы ничего прибавить к определению сознания, которое дает нам Фортляге. Мы и могли бы узнать о сознании только как о сомнении, нерешительности и т. д., но, имея возможность наблюдать сознание в самих себе, мы видим, что оно не всегда выражается в форме вопроса или сомнения, а гораздо чаще в форме непосредственного чувства. Какое же тут сомнение, если мне больно и я чувствую боль? В выборе средств избавиться

* Ibid. S. 93 и др

от боли проявится уже колебание, но самое чувство боли предшествует этому колебанию.

Следовательно, теория Фортляге в психологическом отношении одностороння и есть вывод из наблюдений, а не самонаблюдений. Но эта теория была ему нужна для другой цели, которая раскрывается вполне только в начале второго тома его психологии.

Там уже он прямо говорит: «Стремление (Trieb), подобно теплоте и электричеству, есть невесомое существо (imponderabiles Wesen), которое, входя в малейшие частицы массы, импульсы которых им заряжены, проявляется преходящим образом в виде определенной силы»*.

Зная же, что вся психология Фортляге построена на *стремлении* и все психологические явления объясняются как стремления, мы поймем все значение брошенного здесь намека, что стремление, эта основа, или, лучше, сущность души, эта основа всех психических явлений, есть не что иное, как *невесомое вещество*, подобное электричеству или теплоте. Это еще тем яснее, что несколько выше Фортляге требует, в противоположность Гегелю, не признававшему стремлений в бездушной природе**, чтобы в физике все невесомые агенты назывались не *силами*, а *стремлениями****.

14. Далее Фортляге развивает свою мысль так: «Не стремление вообще дает нам знать о свойствах невесомого агента, но только стремление в незадержанном или бессознательном состоянии, тогда как стремление в возвышенном (напряженном) и в само на себя обращенном состоянии, т. е. в состоянии вопроса, есть существо, доступное только внутреннему наблюдению или внутреннему чувству. Внутреннее же наблюдение показывает нам, что стремление не перестает быть стремлением, проявляясь деятельною силою в пространственных движениях, что его специфические свойства, законы его механизма и его перехо-

* Ibid. Zweit. Th. S. 23.
** Die Phil. des Geistes. § 426.
*** Syst. der Psych., v. Fortlage. Erst. Th. 25.

дов существенно одни и те же как в сознательном, так и бессознательном состояниях». (Фортляге не подумал о том, что это, может быть, происходит оттого, что самые невесомые агенты и теории их проявлений суть только создания человеческой души и что самое понятие о силе взято нами из психического мира и перенесено на физический)*. «Вот почему, говорит Фортляге, можно бы все невесомые жидкости физики назвать стремлениями, только имея при этом в виду, что стремление есть обширнейшее понятие, а невесомая жидкость — более тесное (т. е. невесомая жидкость есть вид, а стремление род), или, что хотя все невесомые агенты могут быть названы стремлениями и именно стремлениями на известной специальной ступени их существования, но что не все стремления действуют как невесомые жидкости, а только те, которые находятся в бессознательном состоянии»**.

То-есть, выражаясь яснее, Фортляге хочет сказать: сознание есть невесомая жидкость, но не всякая невесомая жидкость есть сознание, а только та, которая находится в сознательном состоянии. В сознательном же состоянии находится невесомая жидкость тогда, когда она находится в скрытом, задержанном состоянии (gehemten Zustande), как теплород в воде. Следовательно, из этого выходит прямо, что вода со скрытым в ней теплородом есть сознательное существо. Этого-то вывода и не хотелось Фортляге. Вот почему, может быть, он и выразился здесь так темно.

15. Говоря далее о том, что импульсы невесомых деятелей переходят с одной массы на другую, не имея, однако, самостоятельного бытия без отношения к массам, Фортляге вдруг делает такой, ни из чего не вытекающий вывод: «Если мы сделаем один шаг, то натолкнемся на такие жидкости (fluida), которые не только имеют способность переходить с массы на массу со

---

* Как мы то показали выше. См. «Человек как предм. воспит.», т. I, гл. XXXV, пп. 19—24.

** Fortlage. Zw. Th. S. 26 и 27.

своими импульсами, но также могут оставаться в колебании (in der Schwebe zu stehen), перейти ли им на массу «*a*» или на массу «b» или не переходить ни на ту, ни на другую, *и в этом нерешительном колебании могут пребывать целые периоды времени, не сообщая своих импульсов ни одной из масс, около которых вертится вопрос*. Такие агенты называются *стремлениями*, насколько они сообщают свои импульсы известным массам, а насколько они, не сообщая своих импульсов, остаются сами в себе замкнутыми, называются они *актами сознания* и *понимания* *.

Спрашивается, почему такую простую мысль так затемнил Фортляге? Мы думаем потому, что обнаженная от своих ученых туманов и переведенная на простой человеческий язык, она является самою невероятною гипотезою, а между тем это любимая мысль Фортляге.

16. Фортляге говорит: стоит сделать один шаг, чтобы перейти от невесомой жидкости физики к невесомой жидкости сознания, и делает прыжок, в котором всякая логика сломит себе шею. Невесомые жидкости не только гипотеза, но и устарелая гипотеза. Но и прежде никто не предполагал невесомых жидкостей существующими отдельно от тел, а только в телах в скрытом состоянии, выходя из которого, они производят ощущаемые явления. Фортляге же признает невесомую жидкость, которая может в продолжительный период времени балансировать между телами, как птица на воздухе, не решаясь, на которое из них спуститься. Кроме того, мы можем еще понять физическую гипотезу о скрытом, задержанном (gehemten) теплороде или электричестве именно потому, что они предполагаются скрытыми в каком-нибудь теле или задержанными этим телом, не допускающим их проявиться; но в чем же скрыт такой балансирующий между телами *флюидум*? Уж не в самом ли себе? Но ведь это невозможно. Если мы говорим, что человек может скрыться

* Ibid. § 27 и 28. Курсив в подлиннике.

сам в себе, то это потому, что человек организм, но как же спрячется само в себя тело однообразное, состоящее из однообразных атомов? Как спрятаться железу в самого себя?

Но да не подумает читатель, что в обширном и глубоко-обдуманном сочинении Фортляге только и есть, что эта гипотеза. Правда, она составляет любимую мысль Фортляге, красную нить его книги, но тем не менее у Фортляге много совершенно новых и удачных психических анализов, которыми, без сомнения, воспользуется наука.

17. Мы с намерением остановились на мнениях Фортляге, чтобы показать читателю, как опасно, приняв даже *самую необходимую*, *самую неизбежную гипотезу*, счесть эту гипотезу за факт и строить на ней целое миросозерцание.

Невозможно не признать в человеке *стремлений*, предшествующих появлению чувствований и желаний и условливающих их появление и их характер. На существование таких стремлений указывают факты, ясные, как день, и известные каждому. Разбирая теорию Гербарта и его последователей, мы показали читателю, как невозможно обойтись психологии без признания врожденных стремлений, а разбирая мнения последователей Шопенгауэра, мы показали, как опасно увлечься этою, вполне необходимою гипотезою. Вот почему мы постараемся воспользоваться теорией стремлений для группировки и объяснения душевных явлений и в то же время удержимся от всяких фантазий, в какие нас увлекла бы эта гипотеза, если бы мы придали ей значение факта.

О существовании стремлений мы можем узнать только в их проявлении, т. е. тогда только, когда стремление становится сознаваемым, а сознаваемое стремление есть уже не стремление, а чувствование или желание.

Следовательно, стремление есть *гипотеза*, но *гипотеза необходимая*. Такою мы ее и признаем.

Глава V

ГИПОТЕЗА СТРЕМЛЕНИЙ

Установление понятия с т р е м л е н и я (1—3).— Стремление на психологической почве (4—7).— Отношение стремлений к желаниям (8—9)

1. Прежде всего взглянем на то, для означения какого понятия мы употребляем слово *стремление*.

Замечая, что магнитная стрелка, как бы ее ни отклоняли, предоставленная себе самой, всегда одним концом своим обращается к северу, и, не зная действительной причины такого явления, мы говорим, что магнитная стрелка имеет *стремление* обращаться одним концом своим к северу, а другим к югу. Мы называем, следовательно, стремлением не самую деятельность стрелки, но *неизвестную нам причину*, которая в данном случае заставляет магнитную стрелку двигаться, и притом двигаться так, а не иначе. Заметим при этом, что если бы мы увидали, что кто-нибудь подвинул один конец стрелки к северу, то мы не назвали бы этого стремлением. Следовательно, мы называем стремлением не только неизвестную нам причину замечаемой нами деятельности, но и притом такую причину, которую мы предполагаем в самом существе, обнаруживающем ту или другую деятельность, а не вне его.

2. Если замечаемую нами деятельность обнаруживает существо живое, то в этом случае, вместо слова *стремление*, мы часто употребляем другое слово: *инстинкт*, но разумеем под словом инстинкт как раз то же самое, что разумеем и под словом стремление, т. е. разумеем неизвестную нам причину замечаемой нами деятельности живого существа и притом причину, лежащую в самом живом существе, а не вне его. И замечательно, что если нам удается открыть причину деятельности животного, лежащую или в его организме, или в его жизненном опыте и предполагаемом рассудке, то мы не называем уже этой причины инстинктом.

Следовательно, под именем инстинкта и животного стремления мы разумеем всегда и непременно *неизвестную нам причину деятельности, лежащую в самом существе, обнаруживающем ту или другую деятельность*. Замечая, напр., что черепаха, только что вышедшая из яйца, на песчаной морской отмели, тотчас же устремляется к морю, мы указываем причину такого явления в инстинкте этого животного, именно потому, что не можем предположить, чтобы черепаха, находясь еще в яйце, могла что-нибудь узнать о море и его положении, о том, что это именно тот элемент, где ей назначено жить, и о том, наконец, что на берегу ей очень опасно, так как множество птиц хотят поживиться ее мягким телом. Не имея возможности предположить таких сложных опытных знаний в черепахе, только что вышедшей из яйца, мы указываем причину ее целесообразного движения к морю во врожденном ей инстинкте, т. е., выражаясь проще, говорим, что *причина этого явления нам неизвестна*, но что причина эта, по нашей вере в причинность всех явлений*, непременно должна быть, и притом в самой черепахе, а не вне ее.

3. Это последнее качество стремлений и инстинктов, т. е. что они лежат в самом действующем существе, подало Спинозе повод выводить самое стремление из сущности существа. И действительно, между нашим понятием *сущности* и нашим понятием *стремления* нет большой разницы. Под именем сущности мы разумеем спокойную причину или совокупность спокойных причин характеристической деятельности того или другого существа. Под именем же стремления мы разумеем уже действующую причину деятельности. Так, напр., мы говорим: при нагревании таких-то двух тел в них обнаруживается стремление к химическому соединению. Но и здесь мы опять же не знаем, не есть ли сама сущность та же деятельность, только скрытая от нашего наблюдения, следовательно, и не можем логически от-

---

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. XXXIX.

делить понятие *сущность* от понятия *стремление*. Еще Спиноза сказал, что тела отличаются одно от другого движением или покоем, быстротою или медленностью движения, а «не сущностью»*. Эта мысль гениального философа нашла себе обширное подтверждение в современном естествознании, которое также стремится доказать, что разнообразие явлений зависит от разнообразия в движениях, и успело доказать это вполне, по крайней мере, в отношении теплоты и движения**.

Следовательно, *стремлением мы называем неизвестную нам причину деятельности, обнаруживаемую тем или другим существом, и притом такую причину, которую мы предполагаем в самой сущности данного существа*. Таково логическое происхождение идеи стремления. Эта идея, следовательно, есть *субъективная*, но вместе с тем *логически необходимая* идея, столь же необходимая, как идея сущности или идея причины.

4. Если мы перенесем наблюдение стремления в психическую сферу и станем наблюдать его в самих себе, то придем совершенно к тождественным результатам. И в себе самих мы называем стремлением неизвестную нам причину, возбуждающую в нас те или другие психические или психо-физические явления. Так, напр., мы не назовем стремлением или инстинктом той причины, которая заставляет нас строить дом, шить теплую одежду, запасать хлеб на будущий год,— не назовем именно потому, что мы видим причину этих наших деятельностей в сознательной мысли об их необходимости или об их пользе для нас. Если же мы называем инстинктом или животным стремлением причину, побуждающую только что родившееся дитя искать пищи в сосцах матери и выполнять при этом очень сложный и нелегкий процесс сосания, то именно потому, что мы не можем предположить в только что родившемся ребенке ни сознательной мысли о потребности питания, ни тех знаний из физики, которые

* Spinosa. Eth. P. II. Prop. 13. Lem. I.

** Psycho Physik, von T. Fechner. Leipzig. 1860. Th. I. S. 29.

нужны для того, чтобы устроить пневматическую машину изо рта. На этом основании, мы разделяем действия сознательные от действий инстинктивных.

5. Однакоже, если мы будем внимательно анализировать наши сознательные действия, т. е. такие, причину которых мы сознаем, то заметим, что в основе каждого такого действия, под целым рядом сознательных причин, лежит всегда причина несознаваемая; бессознательное стремление, или инстинкт. Так, напр., человек пашет поле и засевает его по сознательной причине о необходимости пищи и на будущий год. Необходимость пищи он также узнал из многочисленных опытов голода, но, никто, конечно, не скажет, чтобы человек испытывал голод вследствие сознания необходимости пищи для продолжения жизни. Следовательно, и в основе целой цепи сознательных причин, обусловливающих сложную деятельность земледельца, лежит причина бессознательная: инстинктивное стремление человека к пище. Наука, показывая нам необходимость возобновления тканей нашего тела для продолжения нашей жизненной деятельности, расширяет цепь сознательных причин, но много ли и теперь есть людей, которые сознают ясно, почему человеку нужно есть и пить? А все, тем не менее, хотят есть и пить. Точно так же, многие ли сознают значение воздуха в пищевом процессе? Но между тем ни к чему, может быть, человек не стремится так жадно, как к воздуху, даже и не зная о его существовании. Стремление к пище пробуждается в младенце прежде, чем он имеет понятие не только о необходимости пищи, но даже вообще понятие о пище. Мы, конечно, не можем припомнить тогдашнего состояния нашей души*, и в настоящее время побуждение голода немедленно пробуждает в нас представление о пище; но первое стремление не могло выразиться иначе, как, по выражению Локка, «в чувстве недостатка». Точно так же мы садим резеду,

* «Состояния удовольствия и страдания, говорит Бэн, *не так легко* воспроизводятся, как образы внешнего мира» (The Will, p. 432).

потому что она хорошо пахнет, но почему нам нравится запах резеды — это остается для нас неизвестным, и это неизвестное лежит в основе целого ряда сознательных действий наших. Даже эстетические наши наслаждения, в конце концов, сводятся к бессознательным стремлениям. Все люди более или менее имеют эстетическое чувство, а между тем еще никто до сих пор не определил, что такое красота в музыке, поэзии, живописи. Мы можем изучать условия красоты, т. е. возводить их в сознание, но почему именно такое, а не другое соединение линий и красок, почему именно такое, а не другое сочетание звуков нравится нам,— этого мы не знаем. Да если бы, наконец, наука и открыла нам это, то все же мы должны были бы признать, что *чувствовали* красоту прежде, чем узнали причину этого чувства.

То же самое должны мы признать и в отношении причин нашей нравственной деятельности. Разве и теперь еще не спорят о причине нравственных стремлений человека, после того как эти нравственные стремления проявляются человечеством в продолжение многих и многих тысячелетий? То же самое относится и к стремлениям религиозным. Разве и теперь еще не появляются ежегодно теории происхождения этих стремлений, создавших тысячеобразные религиозные верования, идущие вглубь древности, далее всяких исторических исследований?

6. Следовательно, не должны ли мы признать, что в основе всякой нашей сознательной деятельности все же лежит *бессознательное стремление? Хочется, нравится, не хочется, не нравится* — для нас последняя причина всех наших сознательных действий. Возьмите, какое хотите, действие, и как бы оно ни казалось вам проникнуто сознанием, анализируйте его до последних пределов, и вы найдете в основе его бессознательное стремление. Положим, напр., что, вникая в условия гармонического сочетания звуков, мы откроем, что эти сочетания тем более нам нравятся, чем более дают нам деятельности в сфере звуков и чем бес-

препятственнее и в то же время обширнее может совершаться эта деятельность*, но и тогда причина, почему душе нравится обширная и беспрепятственная деятельность, останется для нас неизвестною, и мы опять же принуждены будем назвать эту неизвестную причину таинственным именем *врожденного стремления к сознательной деятельности*, ибо эта причина лежит в *нас самих*, а не вне нас.

7. Нетрудно убедиться, что причина того, что нам *хочется* и *нравится* и что, следовательно, составляет бессознательную основу нашей сознательной деятельности, лежит не в предмете, возбуждающем в нас приятные ощущения, а в нас самих. Мое желание есть делает мне хлеб приятным, а не хлеб пробуждает во мне чувство голода, хотя, конечно, вид хлеба очень часто может отвлечь мое внимание от других предметов и тем самым дать мне возможность почувствовать то, уже существующее, состояние моего организма, которое отразится в душе чувством голода. «Мы желаем вещи, говорит Спиноза, не потому что она кажется нам хорошею, но потому вещь кажется нам хорошею, что мы ее желаем»**. Эту мысль следовало бы уяснить так: мы *желаем* вещи не потому, что она кажется нам хорошею, но она кажется нам хорошею вследствие бессознательного к ней *стремления*, в нас существующего. Не должно смешивать этих двух понятий: *желание* и *стремление*. Конечно, в основе каждого желания лежит бессознательное стремление, но здесь к нему присоединяется уже сознательное представление желаемого, извлеченное из многочисленных опытов удовлетворения первоначально бессознательному стремлению.

8. Все разделение нами предметов на *полезные*, *бесполезные* и *вредные*, на *приятные*, *неприятные* и *безразличные* делается нами на основании таких бессознательных стремлений нашей природы, т. е. на основании таких, возникающих в нас психических состоя-

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. VII, пп. 10—12.
** Spinosa. Eth. P. III. Prop. 9 u. 39. Schol.

ний, причины которых скрываются вне нашего сознания.

9. *Бессознательные стремления превращаются в сознательные желания не иначе, как через посредство чувствований.* Бессознательное стремление к пище, называемое голодом, делает нам хлеб *приятным,* и после этого мы уже сознательно *желаем* и ищем *хлеба.* Следовательно, *чувствование удовольствия,* сопровождающего удовлетворение бессознательного стремления, превратило это *бессознательное стремление* в *сознательное желание.* Бессознательно стремимся мы к гармонии звуков и, слыша гармонические звуки, получаем удовольствие, а впоследствии уже сознательно желаем этих звуков, ибо знаем, что они доставляют нам удовольствие. *Таков психический акт во всей своей простоте и точности.* Стремление, чувствование и представление* — вот три психические явления, которые соединяются в сложном акте желания. Конечно, *первый член* этой цепи мы *только предполагаем,* но тем не менее предположение его для нас логически неизбежно: мы *не можем* иначе объяснить появление в нас тех или других *чувствований,* как предположив те или другие бессознательные стремления в нашей природе, а появлению в нас сознательных желаний мы также необходимо должны предпослать появление в нас чувствований, условливающих все наши желания и нежелания**. В *желании* уже соединяется воспоминание испытанных чувствований и представление предмета, возбудившего в нас эти чувствования.

---

* Незнание сложности желания и истории образования желаний ведет к самым уродливым и практически вредным предположениям. Таково, напр., мнение о врожденности желаний преступления, мнение, разделяемое и знаменитым Кетле со многими другими (Sur l'homme, par Q u e t e l e t. Paris. 1833. T. II, p. 108).

** Придерживаясь Спинозы, Мюллер говорит: «Чувствования суть сознаваемые желания» (Man. de Phys. T. II, p. 511). Мы же видим, что чувствование есть самостоятельный акт души, возбуждающийся в ней удовлетворением или неудовлетворением стремлений.

Глава VI

ВРОЖДЕННЫЕ СТРЕМЛЕНИЯ

Стремление к единичному существованию

Разделение врожденных стремлений (1—3)

1. Путем анализа наших чувствований и желаний мы доходим до сознания полной необходимости признать существование врожденных *стремлений*, хотя сами эти стремления находятся вне области сознания и мы узнаем о них только в наших чувствованиях и еще более в наших желаниях. Но мы не только узнаем о существовании стремлений вообще, но должны определить их как стремления к чему-нибудь определенному, ибо признание неопределенного стремления, стремления ко всему, или, что все равно, ни к чему, вроде шопенгауэровской воли, за которою следует идея, но которой она не предшествует, противоречит самому понятию стремления,— уничтожает это понятие и рисует воображению какое-то существо, уже непонятное человеку. Наука же, во всяком случае, не должна выходить из области человеческого понимания.

2. Само собою разумеется, что определение стремлений, врожденных человеку, и классификацию их мы можем сделать только на основании анализа тех чувствований и в особенности желаний, в которых стремления обнаруживаются для сознания, доходя всякий раз в нашем анализе до необходимости признания того или другого врожденного стремления, без которого самое чувствование или желание было бы необъяснимо. Перечисляя самые простые и всем людям одинаково свойственные желания и притом такие, следы которых мы находим и у животных (выделяя, следовательно, желания, свойственные только человеку), и соединяя эти животные желания в отдельные группы по принципу сходства, мы найдем несколько обширных стремлений, прирожденных если не каждому одушевленному организму, то всем наиболее развитым из них.

3. К таким врожденным, бессознательным стремлениям следует причислить, *во-первых*, стремление к *индивидуальному существованию*, куда относятся как *пищевое* стремление, так и все инстинкты индивидуального самосохранения; *во-вторых*, стремление *к общественному* и *родовому существованию*, куда относится и половой инстинкт; *в-третьих*, стремление *к сознательной деятельности*, выражаемое прежде всего тоскою бездействия. Первые два рода стремлений мы можем характеризовать названием *растительных*, ибо они выходят из потребностей растительного организма*, третий же род свойствен только существам, одаренным жизнью и потому стремящимся *жить*. Психология, основанная на началах шопенгауэровской философии, разыскивая стремления, находит их бесчисленное множество. Так Фортляге находит стремления высшие и низшие, нервные, кровные, стремления репульсии, стремления к ассимиляции и многое множество других**. Но вместо того, чтобы творить стремления, мы считаем лучшим изучать проявления тех, которые всем известны.

Стремление к индивидуальному существованию

Пищевые стремления (4—8).— Ощущение голода и страдание от голода (9).— Вкусовые ощущения (10—11).— Отношение чувства голода к психическим работам (12).— Ощущение недостатка сил (13).— Ощущение избытка физических сил (14—15).— Частности пищевого стремления (16—19)

4. Тело наше, как и всякий другой растительный организм, имеет потребность *питания* для развития своих органов, которое и совершается не иначе, как через уподобление телом элементов внешней для него

---

* «Педаг. Антр.», т. I. гл. VI.

** System der Psychologie, von K. Fortlage, 1855. Erst. Th. §§ 33, 38 et cet.

природы. Процесс питания как в человеке, так и в растении совершается одинаково, видоизменяясь, но не изменяясь существенно*. Но в растении, по отсутствию души, процесс этот совершается, не сопровождаясь сознанием. В одушевленном же существе душа ощущает эти процессы: ощущает сперва появление потребности питания, а потом удовлетворение ее — ощущает, так сказать, начало и конец процесса.

5. Нет сомнения, что ощущение душою растительных потребностей тела и тех или других фазисов из процесса их удовлетворения совершается чрез того же посредника, через которого, как мы видели это выше, телесные впечатления превращаются в душевные ощущения, т. е. через посредство нервного организма**. Это посредство необходимо следует предположить, и на него указывают многие факты анатомии и физиологии, хотя еще наука далеко не раскрыла вполне, какие изменения происходят в нервном организме, под влиянием которых душа испытывает ощущение голода, жажды или потребности дыхания, относящейся также к пищевому процессу.

Мы видели также выше, что в животном организме к *растительным пищевым потребностям* тела прибавляется еще одна, условливаемая уже особенностью животного. В животном потребность пищи является уже не только вследствие потребности развития органов и размножения, как в растении, но и вследствие того, что ткани животного организма, беспрестанно потребляемые деятельностью жизни, требуют беспрестанного же обновления, так что в животном питательный процесс по окончании роста следовало бы назвать собственно *возобновительным****.

6. Мы ощущаем голод и жажду точно так же, как ощущаем цвет, звук, свет, запах и т. п., т. е. ощущаем особенное состояние нервного организма, и поэтому

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. IV.

** Menschen- und Thierseele, von W u n d t. 1863. B. II. S. 24.

*** «Педаг. Антр.», т. I, гл. IV.

мы отнесли эти ощущения к особенному разряду *общих ощущений**; здесь же нас занимают не сами эти *ощущения*, а *чувствования*, которыми они сопровождаются; те страдания, которыми, напр., сопровождается долго неудовлетворяемый голод, и то удовольствие, которым сопровождается его удовлетворение. Почему долгое неудовлетворение голода мучительно, а удовлетворение его приятно? На эти столь простые вопросы мы и должны отвечать также просто — *не знаем*. Если бы магнитная стрелка была одарена душою, то ей, вероятно, казалось бы очень естественным стремиться одним концом к северу, а другим к югу, если бы она была одарена способностью чувствования, то весьма вероятно, что ей также казалось бы очень естественным ощущать удовольствие, когда это стремление удовлетворяется, и неудовольствие, когда удовлетворение ее стремления встречает помеху, но, тем не менее, это естественное было бы совершенно непонятным.

7. Мы можем только *предположить*, что душа в своем стремлении *к жизненной деятельности*, встречая недостаток в телесных силах, необходимых для этой деятельности, испытывает страдания, не сознавая причины этих страданий. Это, во всяком случае, спасительный голос природы, без которого жизненная деятельность скоро истощила бы силы тела и сама должна была бы остановиться: для растений не нужно этого голоса, так как у них нет жизненной деятельности. Но эта тесная связь души и тела лежит *вне нашего сознания*, и не оно, в непосредственной своей форме, а только новейшая наука, весьма сложными опытами и наблюдениями открывает, что ткани тела изменяются под влиянием жизненной деятельности. Не только животное, но и человек неминуемо погибли бы, если бы могли продолжать жизненную деятельность до совершенного истощения сил, даже испытывая ощущение голода, но не чувствуя побуждающей силы сопровож-

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. VII, п. 27.

дающих его страданий, или, если бы, например, не испытывали страданий при недостатке воздуха, который так же необходим для творения крови, как и пища.

8. Пищевое стремление, с присоединением к нему и процесса дыхания, обставлено множеством *рефлективных процессов,* которые также могут совершаться без всякого участия сознания, таковы: отделение слюнных желез, глотание, движение желудка, биение сердца, дыхание и др. Сложный акт кормления младенца грудью также есть сложный *рефлекс* множества органов, приходящих в движение при пробуждении стремления, для удовлетворения которого этот рефлекс назначен.

9. Ощущение голода само по себе нельзя назвать страданием, в легкой степени аппетита оно может быть даже приятным и возбуждающим чувством, особенно, если ввиду хороший обед; а напротив, отсутствие аппетита есть тяжелое и неприятное чувство. Точно так же и удовлетворение аппетита, независимо от вкуса пищи, начинает доставлять удовольствие только тогда, когда аппетит возрос до степени беспокойного ощущения; так что мы можем принять, что душа испытывает страдания при ощущении голода собственно оттого, что нормальное состояние нервной системы, необходимое для совершения жизненной деятельности, все более и более нарушается. Верно или нет это предположение, однакоже несомненно то, что интенсивность чувства наслаждения питанием (независимо от вкуса пищи) находится в прямой зависимости от степени голода, который мы удовлетворяем, в таком-то смысле голод называется лучшим на свете поваром. Мы должны вынести некоторое страдание, чтобы получить наслаждение, и чем интенсивнее было страдание, тем интенсивнее и удовольствие: удовлетворяя же всякий раз только что зарождающемуся аппетиту или даже предупреждая его появление, как это часто бывает, мы вместе с тем не наслаждаемся и удовлетворением голода, хотя можем еще наслаждаться специальным вкусом пищи.

10. Различие во вкусе пищи и наше различное отношение к различным вкусам, вероятно, имеет свое основание также в питательном процессе, но основание это еще не раскрыто химиею и физиологиею. Кажется, должны быть *вкусы* и *запахи примитивные,* приятные или неприятные вообще для человека, по крайней мере, на это намекает производство слов, общее, кажется, всем языкам, по которому понятие сладкого перенесено и на душевные удовольствия, а понятия горечи и на душевные страдания. Но всемирная гастрономия, а может быть, отчасти и человеческие идиосинкразии, часто передающиеся наследственно, так изменили примитивные вкусы, что до них теперь и добраться трудно. Горькое часто нравится гастроному так же, как и кислое, и что считается противным у одного народа, то составляет лакомство у другого. Здесь, кажется, присоединяется еще удовольствие чисто психической деятельности сознательного процесса, который, будучи обращен ко вкусовым ощущениям, находит удовольствие в процессе распознавания, сравнения и комбинации — своего рода вкусовой музыке; большую роль, должно быть, играет здесь также тщеславие, свойственное вообще знатокам во всех искусствах. Для нас важно только то, что и в отношении наслаждений вкуса и обоняния большая или меньшая интенсивность наслаждения покупается не иначе, как большею или меньшею интенсивностью лишений: нет такого приятного вкуса, который не перестал бы быть приятным при постоянном удовлетворении и неприправляемый чувством удовлетворяемого голода.

11. Но из самой переменчивости вкусовых и обонятельных удовольствий мы видим уже, что их никак нельзя поставить наряду с удовольствиями удовлетворяемого голода. Это — несущественные требования природы, а потому они пробуждаются и глохнут от удовлетворения и неудовлетворения. Вероятно, что если бы дитя никогда не кормить сладким, то оно не получило бы стремления к сладостям, но вероятно также и то, что сладкая пища, употребляемая постоянно, сна-

чала потеряла бы для него всякую приятность, а потом стала бы отвратительна. Но главное дело здесь не в сладком и не в горьком, а в том, чтобы не обращать усиленной психической деятельности детей в такую узкую и неплодовитую сферу, какую представляют для сознания вкусовые ощущения.

12. Неприятность чувства голода психически объясняется тем, что душа в своем стремлении к деятельности встречает затруднение в истощенном теле. Если нервная система наша чем-нибудь сильно возбуждена, то мы долго не ощущаем самой настоятельной потребности пищи, но, наконец, потребность эта становится так интенсивна, что мы не можем уже думать, не замечая ее. Однакоже, когда голод достигает высокой степени, то специфические мучения его прекращаются, и появляется не остановка работы нервной системы, как следовало бы ожидать, но ее усиленная деятельность, которая ускоряет смерть организма, быстро поглощая его последние силы. Следовательно, мы никак не можем сказать, как хотят того иные, чтобы на душевную работу шел только избыток органических сил тела: напротив, при недостатке этих сил, они все идут на душевную деятельность, т. е. на ту деятельность нервов, которая, как мы видели, необходима при душевных работах. Если было бы наоборот, то при недостатке питания прежде всего прекращалась бы душевная деятельность, а мы видим, напротив, что она усиливается и мучения голода сопровождаются безумными мечтами, в которых, так сказать, сгорают последние атомы пищи* [1].

13. *Возобновительный процесс* в животном, кроме чувства голода, сопровождается еще ощущением усталости и бодрости, а эти органические ощущения сопровождаются *чувствованиями:* страданием, которое

* Вскрытие животных, умерших голодною смертью, показало, что менее всего теряют своего весу *нервы* (Физиологические письма Фогта, стр. 180). Но не значит ли это, что нервы питаются на счет других элементов тела? Без питания они не могли бы продолжать своей деятельности.

может достичь сильной интенсивности, как, напр., тогда, когда человеку долго мешают спать, и удовольствием, которое всякий из нас испытывает при бодром состоянии тела. Но это обилие физических сил, если мы не даем ему исхода в деятельности, само может сделаться причиною страданий [2].

14. Исход [3] этому избытку беспрестанно накопляющихся физических сил природа прежде всего указывает *в телесных движениях*. Стремление к телесным движениям обнаруживается уже в зародышевом состоянии человека и животных, и мы отчасти согласны с Бэном*, приписывающим причину этих движений накоплению мозговой энергии, но думаем, что в иных случаях потребность движения прямо объясняется накоплением массы крови. Мы все испытываем очень ясно потребность движения в членах, когда они долго остаются в одном и том же положении, и при неудовлетворении этому стремлению чувство страдания может достичь высокой степени. Вот на эту-то потребность движений указывает и Гербарт**, замечая ее особенно в детях и молодых животных или, прямее, в молодых животных организмах, у которых выработка физических сил идет очень быстро, тогда как трата их собственно на душевные процессы еще не велика. Естественно, что вместе с ослаблением процесса выработки физических сил и возрастанием деятельности душевной, все более и более поглощающей эти силы, и самая потребность телесных движений уменьшается.

15. Но это телесное стремление к движениям, выходящее из избытка физических сил, следует строго отделять от стремления к сознательной деятельности, которая может продолжаться и тогда, когда физических сил не хватает даже для правильных, нормальных отправлений растительного организма, так что сознательная деятельность, продолжая совершаться,

* Bain, The Will.
** Lehrbuch der Psychol.

совершается в ущерб телесному организму, истребляя те силы, которые нужны для его питания*.

16. К этим же пищевым стремлениям, возникающим из потребности растительного и возобновительного процесса, следует, конечно, отнести и потребность влаги, или *жажду*, потребность воздуха, необходимого в кровотворении, равно как и потребность определенной температуры, которая сказывается в удовольствии, ощущаемом нами при тепле и прохладе, и в неудовольствии, которое ощущаем мы при холоде или жаре. Мы стремимся к теплу или прохладе не потому, чтобы (как того хочет Бэн) испытали уже удовольствие того и другого, но потому, что испытываем страдания, когда температура переходит определенный предел.

17. Достаточно ли этих указаний природы для того, чтобы возобновительный процесс мог беспрепятственно совершаться, — этого мы не беремся решить. Гегель считает стремление непогрешимым; но это — онтологическое предположение, которого нельзя оправдать фактами. Что называется непогрешимым в отношении внешней для нас природы,— этого мы не можем знать, что же касается до непогрешительности этого голоса природы в отношении сохранения и обеспечения нашей жизни, то есть поводы сомневаться в такой непогрешимости. Действительно, у иных животных этот голос природы очень верен, но в человеке мы замечаем иногда такие стремления, удовлетворение которых прямо вредно организму. Так, дети слабогрудые любят чрезмерно усиленные крики и движения, которые для них положительно вредны; так, золотушные любят все мучнистое, а также и все острое, что тоже для них вредно. Стремится ли при этом природа к разрушению собственного своего дела или это есть уже извращение, вносимое в организм болезнью,— для разрешения подобных онтологических вопросов мы не имеем никаких данных.

---

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. XI, п. 5.

18. Пищевые стремления иногда обставлены у животных поразительными инстинктами, которых у человека замечается гораздо менее. Следует ли видеть в этом расчет создания, имеющий в виду умственные способности человека, или, может быть, самое пользование человека своими умственными способностями мало-помалу заглушило в нем природные инстинкты, — этого мы также решить не беремся по недостатку данных. Заметим только, что обоняние, а, может быть, у низших животных и осязание, играет очень важную роль в пищевых инстинктах. Обоняние, так близко граничащее со вкусом и осязанием, что деятельность их часто и различить невозможно*, есть само по себе уже удовлетворение пищевого стремления, но удовлетворение такое ничтожное, что оно может служить только указанием, что данная пища может утолить голод, уже мучащий животное. Обонянием животное приводится к опытам удовлетворения голода тою или другою пищею, а опыт, сопровождающийся приятным чувством удовлетворения, сделавшись определенным представлением, превращает бессознательное *стремление* к пище в определенное *желание* той или другой пищи.

19. В область этого же стремления к индивидуальному существованию мы должны отнести и те инстинкты *самосохранения*, или, вернее, *самозащиты*, которых много замечается у разных животных, но которые едва ли есть у человека. По крайней мере, наблюдая над детьми, мы замечаем, что средства самозащиты приобретаются у них опытом: вследствие опытов узнает ребенок, что огонь жжется и что упасть больно. Может быть, при более внимательном наблюдении и можно было бы заметить, что и у дитяти есть некоторые врожденные приемы самозащиты; но это не имеет для нашей цели никакого важного значения.

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. XII, пп. 15, 17 и 18.

Глава VII

ИНСТИНКТИВНЫЕ СТРЕМЛЕНИЯ К ОБЩЕСТВЕННОМУ И РОДОВОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ

Это врожденное стремление, или инстинкт (1).— Стремление к общественности в животных и растениях (2—4).— Половые стремления — только вид стремлений общественных (5—6).— Любовь к детям как вид общественного стремления (7—9).— Общественные стремления как стремления органические (10—12).— Отличие общественных стремлений у человека (13).— Явления, вытекающие из стремления к общественности (14).— Потребность ласки и любви (15)

1. Как бы ни казалось нам разумным стремление к общественности в человеке и сколько бы потом человек ни вносил в это стремление ясного расчета тех польз, которые извлекает он из общественной жизни, но, вглядевшись внимательно в факты, мы должны признать, что в основе этого стремления к обществу лежит природный инстинкт, действующий в человеке прежде, чем становятся в нем возможными эгоистические расчеты. Это тем более очевидно, что тот же инстинкт общественности действует и в животных, у которых мы не можем предполагать такого обширного развития рассудка, какое нужно было бы, чтобы понять пользу общественной жизни.

2. Аристотель, кажется, первый назвал человека *животным общественным*, а за ним многие писатели повторяли эту фразу. Не отвергая, конечно, стремления к общественности в человеке, мы должны однако заметить, что это стремление вовсе не есть исключительная принадлежность человека. Не только человек, но и многие животные живут обществами, а некоторые такими обществами, обширность и сложное устройство которых невольно поражают самого человека, таковы общества муравьев, пчел и других насекомых, некоторых пород рыб, птиц и, наконец, некоторых четвероногих животных и в особенности из породы грызунов. Следовательно, предполагая в человеке инстинк-

тивное стремление к общественности, мы не можем не видеть такого же стремления и в животных.

3. Уже в первой части нашей антропологии, рассматривая организмы, мы нашли два рода их: организмы *единичные* и организмы *общественные**. Мы нашли также, что организмы общественные такие же самостоятельные явления природы, как и организмы единичные, и что происхождение как тех, так и других одинаково неизвестно и что организмы общественные тем отличаются от организмов единичных, что тогда как в последних члены организма связаны материально, в первых, т. е. в общественных, они связаны между собою не материальною связью, но условиями жизни и развития. Мы нашли, кроме того, что существование общественных организмов можно уже заметить в царстве растений, в тех *двудомных* растениях, которые, не будучи связаны между собою материально, тем не менее необходимы друг для друга, так что родовое их существование условливается соседством двух экземпляров разного пола и тем, что ветер или насекомые переносят плодотворную пыль с *тычинок* одного экземпляра на *плодники* другого. К этому же разряду явлений мы причислили явления семьи, рода, племен и рас,—явления, общие человеку, животным и растениям.

4. Эта *потребность общественности*, существующая и в растениях и в животных, не чувствуется в первых, по отсутствию в них чувствующей души и чувствуется во вторых, точно так же, как потребность пищи и питья, существующая и в растениях, только в животных превращается в голод и жажду, т. е. начинает ощущаться. Следовательно, мы признаем, что инстинкт общественности есть только ощущение душою растительных потребностей тела. К потребностям же растительного организма мы причислили не только существование и развитие организмов единичных, но и их родовое и общественное существование, о чем заботится та же природа.

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. I, пп. 5 и 6.

5. Обыкновенно стремление к родовому существованию видят только в *одном*, так называемом, половом побуждении, но это несправедливо. Конечно, половое побуждение и половые инстинкты самым очевидным образом способствуют к родовому продолжению существования, но не одни они. Соединение животных в обширные и стройные общества никак нельзя приписать одним половым побуждениям, из которых также никак нельзя вывести и забот родителей о своем потомстве. *Бесполая*, рабочая пчела может служить лучшим доказательством этого. Она уничтожает трутня, после того как оплодотворение матки совершилось, и заботится о черве, т. е. *потомстве, вовсе* не из половых побуждений. То же самое замечаем мы у муравьев и многих других насекомых. Половые побуждения развиваются в известный период возраста и проходят вместе с ним, тогда как инстинкт общественности высказывается гораздо прежде появления половых побуждений и переживает их. Домашние животные ищут ласки и ласкаются сами даже к животным другой породы и к человеку гораздо прежде развития половых побуждений, напротив, с развитием этих побуждений многие животные ищут уединения. Птицы перед полетом собираются в стаи вовсе не из половых побуждений; напротив, многие из них разлетаются в разные стороны, когда начинают строить гнезда. Эти и многие другие факты того же рода могут убедить всякого, что инстинкт общественности гораздо обширнее полового инстинкта и что половой инстинкт есть только один из видов инстинкта общественности.

6. Вот чем объясняется ошибка тех писателей, которые, как, например, Бэн*, самую нежность отношений между родителями и детьми, а, следовательно, и между родичами, объясняют половыми инстинктами, что совершенно отвергается фактами. Бэн, например, выводит материнскую любовь из *нежных чувствований* (tender emotions) и объясняет их нежностью кожи ре-

* Bain. The Emotion, p. 106.

бенка, его округленными формами, его светлыми глазками, следовательно, прямо выводит материнскую любовь к дитяти из половых инстинктов: как будто мать менее любит свое больное дитя, худое, покрытое золотухою, слепое и уродливое для всех, кроме матери? Правда, Бэн потом смягчает эту мысль, говоря, что материнское чувство *возрастает* вместе с накоплением забот о дитяти, которое становится тем дороже для матери, чем более забот она к нему приложила. Эта последняя мысль совершенно справедлива, но здесь дело не в том, чтобы объяснить, как и почему *возрастает* и развивается материнское чувство в женщине, но в том, чтобы показать, как оно *зарождается* вообще в живом существе. Прежде чем мать станет заботиться о ребенке, она уже чувствует потребность этих забот, а в том-то и дело, чтобы объяснить появление этой потребности.

7. Многие животные заботятся о своих детях прежде их появления на свет, заботятся даже и тогда, когда никогда их не увидят. Следовательно, выводить материнское чувство из предмета этого чувства — невозможно. Оно выходит из состояния самого организма, точно так же, как чувство голода или жажды, и если мы не можем объяснить себе появление первого, то нечего удивляться, что не можем объяснить себе и появление последнего. Наше дело состоит только в том, чтобы заметить факт, отделить в нем посторонние примеси и дать ему надлежащее место в ряду других подобных же фактов. Так, разбирая явление инстинктивной материнской любви в женщине, мы, руководствуясь одними фактами, а не предвзятыми теориями, не смешаем ее, с одной стороны, с половыми инстинктами, а с другой уже с чисто человеческой любовью, не свойственною животным.

8. В материнской любви есть только одно общее с половыми инстинктами, а именно то, что как материнская любовь, так и половые инстинкты выходят из органической потребности общественности, которая ощущается душою в различных формах: и в форме стремле-

ния различных полов друг к другу, и в форме материнской любви, и в форме стремления к товариществу, и в форме сближения существ одного рода без различия пола, и в форме потребности ласк. Что же касается до отличия инстинктивной материнской любви, общей всему живущему, от материнской любви женщины, то это различие заключается в том, что тогда как инстинктивная любовь прекращается вместе с прекращением тех органических состояний, из которых она вышла, материнская, чисто человеческая любовь не знает себе предела.

Самая ласковая собачка начинает ворчать и огрызаться на своего любимого хозяина в ту минуту, как у нее завелся детеныш. Она еще даже не видала его, а уже любит, ибо в этом случае гнев есть только выражение любви. Но как только окончится период кормления, собака уже не знает своего дитяти. Здесь мы ясно видим возникновение материнской любви из органических состояний, с началом которых привязанность начинается, с окончанием которых она прекращается. Если бы привязанность эта была следствием забот матери о своем детеныше, то тогда такое ее появление и прекращение были бы необъяснимы. У матери человека есть, без сомнения, и эта инстинктивная привязанность; но в ней есть и другая, чисто человеческая основа, основа, чуждая животному миру.

9. Находя, что в материнской любви, кроме стороны чисто человеческой, объясняемой только душевными потребностями, есть еще и инстинктивная сторона, выходящая из органической потребности, мы нисколько не унижаем этой любви, а напротив, придаем ей самое обширное, мировое значение. Голос телесной природы есть также голос творца ее, и слепой разве может не видеть, как громко говорит этот божественный голос в природе женщины, как только она станет матерью. «Как часто можно видеть, говорит Рид, что молодая женщина, в самый веселый период своей жизни, когда она без всяких забот проводила свои дни в удовольствиях, а ночи в глубоком сне, вдруг преобра-

жается в заботливую, попечительную, бессонную кормилицу своего дорогого дитяти, которая проводит свой день только в том, что смотрит на свое дитя и заботится о малейших его потребностях, а по ночам сама себя лишает сна на целые месяцы, только для того, чтобы оно могло покоиться безопасно на ее руках. Забывая сама себя, она сосредоточивает все свои заботы на этом маленьком существе. Если бы мы не видели ежедневно такого внезапного превращения привычек, занятий и самого направления ума в женщине, то оно показалось бы нам более удивительным, чем любая из метаморфоз, рассказанных Овидием»*. Но невозможно не видеть, что эта удивительная метаморфоза совершается слишком внезапно и быстро, чтобы объяснять ее *заботами* матери о ребенке, и что именно происхождение самых этих забот может найти себе объяснение только в органических переменах, в которых громко заявляет свои требования голос природы. Нельзя же объяснить этой внезапной перемены заботами души, когда именно мы замечаем крутую перемену в направлении самих этих забот, нисколько необъясняемую заботами предшествующими.

10. Вот причины, побудившие нас, рядом с пищевыми стремлениями, ощущаемыми душою как состояния нервного организма, поставить и стремление к общественности как такое же отражение в душе органических состояний. Первое стремление со всеми своими формами — голодом, жаждою, потребностью дыхания, стремлениями к определенной температуре, к свету, со всеми инстинктами самосохранения, — очевидно, назначено природою к сохранению и развитию *единичного* организма, как растительного, так и животного, с тою только разницею, что в растении эти стремления не чувствуются, а в животном душа ощущает потребность удовлетворить их. Второе стремление — *стремление к общественности*, выходя из тех же органических состояний, из которых выходят все инстинкты,

* Read. Vol. II, p. 561.

очевидно, назначено природою для сохранения и развития родового и общественного существования организмов. Если половые отношения необходимы для продолжения рода организма, то и те общественные, которые не условливаются половыми, необходимы для того же. Пчела не может иначе жить, как в рое, но как начался рой,— это нам одинаково неизвестно, как и то, как начался организм. Само собою разумеется, что, говоря здесь о том, что эти стремления *назначены* для продолжения единичного общественного и родового существования организмов, мы только свидетельствуем факт, нисколько не олицетворяя природы, т. е., другими словами, мы говорим *только*, что этими инстинктами действительно обеспечивается родовое и общественное существование организмов.

11. Удовлетворяя пищевым потребностям и потребностям общественности, животное ощущает эти потребности не как потребности природы, для него внешней, но как свои собственные потребности, значения которых в общем хозяйстве природы оно вовсе не понимает. Животное ищет пищи не для того, чтобы продолжать свое существование, а потому, что ему хочется есть, бабочка устраивает судьбу своего будущего потомства, которого она никогда не увидит, конечно, не для того, чтобы сохранить для энтомологии известный вид бабочки, а потому, что чувствует непреодолимую потребность поступать так, а не иначе. Человек как животное и настолько, насколько он животное, также подчиняется голосу природы, не сознавая мирового значение этого голоса. Удовлетворяя своим пищевым и общественным инстинктам, человек как животное просто удовлетворяет им только потому, что чувствует потребность удовлетворить им в их разнообразной форме.

12. Отсюда уже видна вся несостоятельность перед фактами тех теорий, которые видят в обществе только произвольное учреждение человека, устроенное по эгоистическим расчетам рассудка, и которые предполагают в основе общества или какой-то социальный

контракт, как предполагает Руссо, или какую-то предварительную войну всех против каждого, и каждого противу всех, как предполагает Гоббез. Мы же видим, что если бы человек и не обладал теми духовными особенностями, которые делают его человеком, то все же он жил бы, как и многие другие животные, в обществах и обществами. Какого рода были бы эти общества,— мы не знаем: человеческие особенности немедленно же начинают видоизменять природные инстинкты, и ни путешествия, ни история не представляют нам человека в таком виде, в каком он должен бы быть, если бы руководствовался только своими животными инстинктами, не видоизменяя их своими духовными, чисто человеческими особенностями. Человек везде является для нас уже человеком, а не животным, но это, тем не менее, не должно нам мешать отличать в человеке то, что обще ему с животным, от того, что составляет его человеческую особенность. Как бы ни был видоизменен и развит животный инстинкт особенностями человеческой природы, но мы имеем всегда возможность доискаться первичных основ этого инстинкта, или, другими словами, как бы ни казалось нам разумно или рассудочно то или другое явление человеческой жизни, мы должны всегда попробовать, не доищемся ли в основании этого разумного явления какого-нибудь неразумного инстинкта. Для таких анализов служат нам превосходным средством факты из жизни животных. В каком бы диком состоянии мы ни брали человека, у нас всегда может оставаться подозрение, что факты, представляемые его жизнью, уже не первичные факты, что в них уже много изменено человеческою особенностью, но когда мы находим те же самые факты в жизни животных, даже самых низших пород, тогда у нас не остается сомнения, что эти общие факты принадлежат и в человеке его животной природе.

13. Но тогда как животное не сознает мирового значения тех инстинктов, которым оно удовлетворяет, человек мало-помалу достигает до этого сознания и, удовлетворяя своим инстинктивным стремлениям, бо-

лее или менее понимает, какое значение в жизни мира имеют факты, вытекающие из этого удовлетворения. Человек, руководимый инстинктом, создает общество, но потом, сознавая пользу общества для себя и его необходимость для всех людей, живущих и будущих, видоизменяет это общество сообразно своему пониманию, видоизменяет до того, что с первого раза кажется даже странным приписать основу этой чисто рассудочной работы слепому инстинкту; но, тем не менее, психолог не должен останавливаться перед этою странностью и должен анализом отличить, что в сложных общественных явлениях принадлежит самознанию человека и что его животному инстинкту.

14. Из инстинктивного стремления к общественности выходит множество явлений, из которых мы перечислим только самые крупные. Из него выходит: 1) половое стремление, которое, в свою очередь, обставлено у многих животных изумительнейшими инстинктами, 2) из стремления к общественности вытекает и чувство родительской нежности и побудительная причина всех тех забот родителей о детях и дальнейшем потомстве, которые поражают нас, особенно в царстве насекомых, где менее всего можно предполагать рассудочного развития, 3) из стремления же к общественности вытекают те явления товарищества, или, лучше сказать, ассоциаций, которые во множестве представляет нам мир животных, 4) из этого же стремления к общественности вытекает та потребность ласки, которую мы замечаем не только у человека, где она сильно развита, но и у многих животных и которая иначе не могла быть объяснена.

15. Потребность ласки и любви не вытекает из предмета любви, но есть органическая потребность человека, проявляющаяся и у многих животных. Это едва ли не самое высшее проявление животной жизни, которое, как мы увидим дальше, принимает в человеке совершенно духовную форму. Но как бы ни казалась духовна потребность, чтобы нас любили, она, тем не менее, в глубочайшей основе своей, имеет ор-

ганический инстинкт. Это великий голос природы, говорящий всякому живому существу, что оно есть только часть мира и что его бытие и благоденствие условливается целым миром. Животное безотчетно повинуется этому голосу, безотчетно повинуется ему и человек. Но, изучая мир, изучая собственную историю свою, человек понимает, наконец, все великое и глубокое значение этого голоса природы, сознает себя действительно только органом мировой жизни и, освещая темный инстинкт светом идеи, ищет благоденствия не только других людей, но и целого мира. Конечно, мы можем раскрыть это преобразование только тогда, когда будем излагать явления самосознания и следить за тем, как человеческая особенность преобразовывает в человеке все животные инстинкты, как она превращает в разумную идею все те потребности растительных организмов, которые сказываются в животном инстинктивными стремлениями удовлетворять своим пищевым и общественным потребностям, самой потребности которых оно не знает, но настоятельность которых оно *чувствует*. Человек, как и животное, повинуется в этом случае только голосу природы, но тогда как для животных этот голос только понудительные звуки, для человека, по мере его развития, голос этот превращается в понятное слово, а вместе с тем и закон необходимости превращается в закон разумный, выполняемый потому, что он разумен, а не потому только, что ему нельзя не повиноваться.

Глава VIII

СТРЕМЛЕНИЕ К СОЗНАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Стремление к сознательной деятельности (1—5). Его обнаружения у человека (6—14). Отношение к нему психологов (15—18). Стремление к деятельности и стремление к наслаждению, — их источники (19—22).

1. Все стремления, перечисленные нами в предшествующей главе, составляют в сущности одно стремление — *стремление быть*, стремление к *существованию* и

расширению этого существования в пространстве и времени, т. е. к разрождению и продолжению в потомстве. Это, как мы уже видели, есть характеристическая черта *растительного организма**, который общ и растению и животному, ибо и животное прежде всего есть растение, растущее, развивающееся и размножающееся. Но тогда как в растении эти органические потребности не ощущаются, в животном они ощущаются как органические стремления, хотя не в форме стремлений, но в чувствованиях и желаниях, происходящих из органических стремлений растительной природы.

Эти *органические стремления* прежде всего выражаются чувством недостатка или страдания, потом чувством удовлетворения, удовольствия, и, наконец, в форме определенных желаний, в которых уже есть представление желаемого.

2. Наряду с этим органическим стремлением *быть*, принадлежащим бездушной природе, хотя и ощущаемым душою, мы замечаем другое стремление — стремление, идущее как бы вразрез с первым,— *стремление жить*, общее всему *живущему*, т. е. всему чувствующему миру.

Это стремление удовлетворяется на счет сил, добытых растительными процессами, так что силы, заготовляемые растительными процессами, идут не на один рост и размножение, но поглощаются частью животными процессами, или просто — процессами жизни, ибо жить значит не что иное, как чувствовать, мыслить и действовать.

Живая душа в этом своем отношении к растительным процессам организма представляется, по выражению Гербарта, «паразитом, живущим на счет тела»**.

3. Стремление растительного организма к развитию единичного существования, к расширению его в пространстве и к продолжению во времени, сказывается

* «Педаг. Антр.», т. I, гл. III, пп. 1—4.
** Lehrb. der Psych. § 68.

в душе *общими* ощущениями голода, жажды, потребности отдыха и движения и, наконец, в форме общественных и в частности половых стремлений. Значение этого голоса растительной природы недоступно непосредственному сознанию человека, хотя человек и повинуется этому голосу: человек хочет есть и пить вовсе не для того, чтобы продолжать свое существование, но потому, что ему хочется есть и пить; он отдыхает не потому, чтобы сознавал потребность отдыха для здорового существования тела, но потому, что ощущает страдание от ненормального состояния, в которое впадает нервный организм при чрезмерном истощении; точно так же ищет человек и половых сближений, нисколько не думая о продолжении своего рода, и основывает первые общества, нисколько не рассчитывая пользы общественной жизни, а только повинуясь голосу своего растительного организма. Душа повинуется этому голосу не потому, чтобы *понимала* его смысл,— хотя и может понять его впоследствии,— но потому, что испытывает страдания, сопряженные с неповиновением ему. Мы видим даже, что душа развитая, полная уже *своих* собственных *душевных* интересов, может не повиноваться голосу растительной природы: может заставить тело работать до совершенного истощения сил, может совершенно подавить половые стремления, может даже отказать телу в пище и, увлекаемая какою-нибудь страстною идеею, довести истощение тела до голодной смерти. «Кто может умереть, того нельзя ни к чему принудить» — говорил римлянин, и это выражение справедливо не только в отношении человека к другим людям, но и в отношениях человека к самой природе. Человек может противиться и ее могучему требованию бытия и разрушить ее расчеты на силу ее телесных стремлений.

4. Стремление *жить* или стремление к сознательной деятельности, т. е. стремление мыслить, чувствовать, действовать свойственно, кажется, не одному человеку.

Мы видим, что и животное, по удовлетворении

всех своих телесных потребностей, не остается спокойным: оно доступно скуке, любит играть, резвиться, петь, проявлять явные признаки любопытства, ищет ласки.

Чем выше порода животного, тем проявления потребности сознательной деятельности заметнее. Собака пренебрегает даже удовлетворением телесных потребностей, потребностями пищи и отдыха, ради психических наслаждений, или для избежания психических страданий. Потеряв любимого господина, собака, видимо, страдает психически, отказывается от самого лакомого куска и иногда даже умирает от тоски и голода. Лошади способны к такой же привязанности. Лев в Jardin des plantes в Париже тосковал и отказывался от пищи, когда издохла маленькая собачка, с которою он сидел в одной клетке.

5. Если в низших породах животных мы менее замечаем потребностей психической деятельности, то, может быть, потому, что их психический мир слишком замкнут для нас, а может быть, и потому, что им слишком много сознательной работы дают уже одни стремления, возникающие из растительных процессов: бабочка всю свою недолгую жизнь употребляет на то, чтобы обеспечить вывод и развитие своего будущего потомства, которого она никогда не увидит, и обезопасить его от тех случайностей, которых она и знать не может. Даже у человека, как справедливо замечает Бокль*, мы видим прогрессивное возрастание чисто психических интересов, по мере того как удовлетворение его телесных потребностей становится для него легче и поглощает менее его деятельность. Наука и искусства возникают тогда, когда накопление капиталов и изобретение орудий значительно уже облегчают сознательный труд человека к удовлетворению потребностей его телесной жизни. И в индивидуальном человеке мы замечаем то же самое. Человек,

* История цивилизации в Англии. Перев. Бестужева (изд. 1864 г.), стр. 31.

который с утра до вечера и всю жизнь свою бьется из-за куска насущного хлеба, плохо развивается, — но плохо развивается также и тот человек, чья психическая потребность деятельности найдет себе обильное удовлетворение в телесных наслаждениях и, неразвитая во-время, привыкнет к узким пределам этой сферы.

Явление это весьма понятно. Душа требует сознательной деятельности безразлично, откуда бы ни шла ее задача. Если задачи этой деятельности даются телом и его естественными или искусственно созданными потребностями и даются в таком обилии, что душа едва успевает удовлетворять им, то психическое стремление удовлетворено, хотя иногда самым жалким образом, но удовлетворено.

6. Но едва ли есть страшнее наказание для человека, как, удовлетворив всем его физическим потребностям, в то же время лишить его, *по возможности*, всякой психической деятельности, полное лишение которой, к счастью, невозможно. Едва ли может быть наказание тяжелее одиночного заключения, и без работы, в американской тюрьме, чистой, теплой, при столе, вовсе не скудном. Вол, поставленный в такое положение, будет еще жиреть, но человек вскоре приходит в совершенное отчаяние и впадает в безумие, если не найдет в самом себе источника душевной деятельности.

7. Еще более мы оценим, какое основное значение имеет для души человека потребность психической деятельности, если взглянем на обыкновенные мотивы наших действий.

Если человек не принадлежит к одной из двух категорий людей, психическая деятельность которых совершенно обеспечена обилием материалов,— если каждое утро не спрашивает у человека —«а что ты будешь есть сегодня?», или если он не поглощен какою-нибудь *страстною* работою, для которой всех дней жизни кажется ему мало,— то одним из самых обыкновенных мотивов человеческих поступков является оты-

скивание, так называемых, развлечений, или, другими словами, материалов для психической деятельности. Книги, употребляемые как средство развлечения и поглощающие такую огромную часть времени у каждого образованного человека, карты, поглощающие почти столь же значительную часть времени у многих, вечеринки, прогулки, игрушки всякого рода для малых и взрослых, вино, сон, наконец, как отчаянное средство от нечего делать,— все это и многое множество других *препровождений времени* не имеет в сущности другого значения, как удовлетворение врожденного человеческой душе стремления к беспрерывной деятельности.

Страшная и жалкая фраза — *убить время*, которая так часто слышится, лучше всего характеризует это *коренное* и *великое* стремление души. Человеку так мало, кажется, отпущено времени, а между тем он ищет всевозможных средств *убивать его*. Почему же человек так сердится на время, которого у него в запасе так немного? Не на время сердится человек, а только выражает этой фразой муку души, ничем не занятой.

8. Кто наблюдал над детьми, тот знает, что дитя счастливо не тогда, когда его забавляют, хотя оно и хохочет,— но тогда, когда оно совершенно серьезно занимается увлекающим его делом. Руссо говорит, что дитя или смеется, или плачет * и забывает самое нормальное состояние детской души. К кому дитя больше привяжется: к тому ли, кто его смешит и лакомит, или к тому, кто сумеет давать ему увлекательную работу?

Какую игрушку предпочитает дитя: ту ли, которая тешит его блеском, звоном и яркими красками, или ту, которая дает посильную, но самостоятельную деятельность его душе? И заметьте, что после веселья дети непременно скучают и что за сильным смехом почти всегда следуют слезы, тогда как самостоятельная дея-

* Emile, p. 250.

тельность оставляет душу в нормальном, здоровом состоянии.

Из этих наблюдений, делаемых всеми педагогами, мы вправе вывести, что в душе дитяти сильнее всего высказывается стремление к самостоятельной деятельности.

9. Если мы будем анализировать страстные (аффективные) состояния человеческой души, то найдем в основе этих состояний опять же врожденное душе стремление к деятельности.

Возьмем, напр., чувство глубокого горя, испытываемого нами при потере любимого человека, и мы увидим, что и здесь одна из причин наших страданий заключается в поражении души в ее стремлении к психической деятельности. Чем более душа наша находила деятельности в привязанности к оплакиваемому человеку, чем более насоздавала она из разнообразных отношений к нему различных *сочетаний следов* *, чем обширнее и ветвистее была сеть этих сочетаний, тем тяжелее для нас потеря. Почти во всем, что мы делали, думали и чувствовали, почти во всех вереницах наших представлений, проникнутых чувствованиями и желаниями, человек этот был необходимым звеном, красною нитью во всех бесчисленных работах нашей души. И вдруг, все это сложное здание, над постройкой которого душа наша столько потрудилась, составлявшее, может быть, все содержание нашей души, рухнуло и лежит в развалинах! Не раз мысль наша пробует кинуться на привычную дорогу, но ей навстречу грозные слова: «его или ее уже нет, и сюда ходить более незачем». Человек пытается поднять какую-нибудь длинную, давно скованную вереницу представлений, и вся эта вереница разваливается на куски: из нее вырвано главное связующее звено; человек хочет предпринять что-нибудь новое и останавливается: нет уже того, кто входит в каждое его желание и каждое предприятие. Словом, все об-

* Человек как предм. воспит., ч. I, гл. XXV.

ширное поле душевной деятельности превратилось в одни развалины, в обширное кладбище, и, порываясь ежеминутно к этому кладбищу, человек ежеминутно поворачивает назад с чувством душевного страдания.

10. Человеку приходится теперь начать новую душевную постройку, но каждая новая душевная постройка, сколоченная на скорую руку, из обыденных материалов, вначале и слишком тесна, и вместе слишком широка, словом, не уютна, в сравнении с тем обширным и в то же время хорошо знакомым жилищем, где душе так легко и в то же время так широко работалось. Но вот новый барак мало-помалу отстраивается, прибавляется покой за покоем и этаж за этажом. С каждым годом работа все расширяется и идет все веселее, человек все больше входит в свою работу и все реже и реже вздыхает о прежнем счастье.

Вот почему люди праздные труднее переносят горе, чем люди, побуждаемые к безустанному труду потребностями материальной жизни. Вот почему молодость горюет, повидимому, сильнее старости, но скорее ее излечивается от своего горя: молодость гораздо способнее, чем старость, связывать новые сочетания следов, выплетать новые их сети и выстраивать новые здания, у старости же часто не хватает материалов для новых душевных построек.

Гоголь подметил и ярко выразил эту черту старческого горя в своих старосветских помещиках. Образ старушки так вплелся во всю сеть, составлявшую содержание души Афанасия Ивановича, что как только судьба вырвала эту красную нить, то и все это содержание развалилось, хотя старик продолжал еще двигаться.

11. Много горестей переносит человеческое сердце, но едва ли есть горе безвыходнее того, которое переносит пожилая женщина, потерявшая любимого, и уже взрослого сына. Все душевные движения этой женщины, все вереницы ее мыслей, желаний, надежд, предприятий сплелись с идеей об этом утраченном

человеке. Она начала жить им еще с тех пор, как почувствовала его жизнь под сердцем, и с тех пор каждую минуту и десятки лет вплетала его образ во всякое душевное свое движение. В душе ее не осталось ни одного уголка, куда бы она не внесла этого дорогого, всеосвещающего образа, и чем больше мысль о сыне вплеталась во все самые затаенные тропы ее души, тем становился он ей дороже. На одной из картин в Ватикане пресвятая дева изображена старухою, лобзающею зияющую рану на руке своего сына, только что снятого со креста. Может быть, следует обвинить художника, что он слишком человечески представил избранный им сюжет, но вглядитесь в лицо этой женщины, изображенное с необыкновенною силою, и вы поймете сразу, что весь мир — и земля и небо, все жизненные отношения, вся праздничная и будничная обстановка жизни, все желания и надежды,— все, что создавала душа этой женщины в продолжение долгой ее жизни,— изорвано, измято, уничтожено, и что теперь для нее весь мир в одной этой помертвелой руке, лежащей у нее на коленях и в одной этой потемнелой, запекшейся язве.

12. Но не одно горе показывает нам в своем основании прирожденное стремление души к деятельности. То же самое заметим мы и во всех других чувствованиях, как это мы увидим ниже. Но и теперь мы не можем не привести нескольких примеров, которые показали бы читателю, почему мы положили в основу всех душевных стремлений стремление души к деятельности.

Одно из самых тяжелых для человека чувствований— это, бесспорно, чувство страха, и вот почему также одно из величайших наслаждений, какие только дано человеку испытывать, есть освобождение из-под невыносимого гнета подавляющего страха. Но почему же так тяжел страх и особенно страх бедствия, еще не вполне обозначившегося и размеры которого еще не определились? Наблюдайте над появлением этого чувствования, и вы заметите, что оно тяжело именно

потому, что ставит непреодолимую преграду для дальнейшей душевной деятельности. Страх бросает тяжелые камни по всем тем путям, по которым привыкла ходить наша душа, а потому не дает ей возможности действовать свободно. Сильный страх, как тысяченогий полип, вплетается во всю нашу душевную работу и останавливает ее, и заметьте, что чем сильнее, обширнее и долговременнее угнетал нас страх, тем больший восторг обнимает нас, когда мы преодолеваем страх и когда душа, в которой потребность деятельности, сдержанная плотиною страха, накопилась, наконец, прорывает эту плотину. Так, горный поток, заваленный на время лавиною, долго копит свои силы, но когда, наконец, прорвет снега, то несется и разливается с силою, равною тому препятствию, которое он опрокинул.

13. Если мы приложим нашу мысль к привязанностям и ненавистям разного рода, то скоро увидим, что и в них лежит в основе врожденное стремление души к деятельности.

Всего сильнее, конечно, бывают привязанности человека к человеку, именно потому, что ничто так не способно дать душе человека такую обширную деятельность, какую может дать другой человек. Если же скряга привязывается к золоту, то привязывается он, конечно, не к металлу, но к тем мыслям, чувствам, надеждам и мечтам, которые вызываются в нем деньгами, как это ярко выставил Пушкин в своем «Скупом рыцаре». В этом постоянном прикоплении богатства уже давно открылась для скряги постоянная и притом прогрессивная психическая деятельность, и вот чем объясняются слова Ювенала: «Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit».

14. С кем мы дружимся скорее всего? С тем, чьи мысли, чувства, желания открывают больше новых сфер нашей психической деятельности. К кому мы питаем наибольшую ненависть? Именно к тому, кто повсюду является преградою к прогрессивному движению той же нашей психической деятельности, к тому, чей образ или мысль

останавливает наши собственные мысли. Тиранство мысли, которой мы, почему бы то ни было, не можем ни принять, ни забыть, ни опровергнуть, едва ли не всего сильнее возбуждает нашу ненависть.

15. Приведенных [4] нами общеизвестных явлений психической жизни достаточно, чтобы оправдать, почему мы придаем такое важное значение стремлению души к сознательной деятельности, какого не придают обыкновенно. Это стремление признается, конечно, всеми психологами (нельзя же его не видеть!), но обыкновенно ему отводят место между множеством других стремлений. Так, напр., Броун помещает его в число десяти главнейших родов желаний человека и придает ему, конечно, большое значение, но все же не то, на которое оно имеет полное право. Впрочем, мы не можем отказать себе в удовольствии привести здесь слова Броуна, доказывающие прирожденность душе стремления к деятельности.

«Начиная деятельность или интересуясь деятельностью других, говорит Броун, мы не имеем мысли ни о неудовольствии, которого должны избежать, ни о счастье, которое должны испытать. Мы уже заняты прежде, чем почувствовали удовольствие занятия, мы уже не заняты прежде, чем почувствовали неудовольствие, происходящее оттого, что мы ничем не заняты. Природа не ожидает наших размышлений и расчетов, она, правда, дает нам способность рассуждать и рассчитывать, чтобы мы могли исправлять злоупотребления наших желаний, но желание, необходимое для нашего собственного благоденствия и для благоденствия окружающих нас, природа пробуждает в нас без нашего содействия»*.

Отбросив фаталистический оттенок, проглядывающий в этой мысли Броуна, мы найдем в ней прекрасное доказательство *первобытности* стремления к сознательной деятельности. Душа стремится к деятельности не

---

* Lectures on the philosophy of the human Mind, by Th. Brown. Twentieth Edition. London. 1860, p. 445.

потому, что испытала удовольствия, происходящие из деятельности, или страдания от недостатка деятельности, а прямо потому, что это стремление составляет ее сущность, потому что душа, неведомо для нее самой и независимо от ее желаний, независимо от каких-либо последующих расчетов и соображений, является сама неиссякаемым источником этого стремления.

16. Гербарт, не признававший никаких врожденных стремлений, не мог, конечно, признать и врожденного стремления души к деятельности. Но зато отрицание такого ясного психического явления заставило его впасть в противоречие с самим собою. Так, он приписывает это стремление (не отделяя его от физической потребности движений) не духу, а жизни*, и это говорит тот же самый Гербарт, который еще прежде физиологов отверг гипотезу *жизненной силы!* Еще яснее выходит это противоречие, когда Гербарт, в другом месте, даже самые чувствования (Gefühle) выводит некоторым образом из стремления к деятельности**.

17. Бенеке не может отвернуться от признания врожденности стремления к деятельности, но придает ее своим «первичным силам». Но если душа с врожденными стремлениями есть гипотеза, то первичные силы со своею стремительностью тоже гипотеза, и мы предпочитаем всемирную гипотезу человечества ничем не оправданной гипотезе одного теоретика.

18. Таким образом, мы признаем, что душе *врождено* стремление к деятельности и что всякий человек, одаренный самосознанием, найдет непременно это стремление в своей душе. «Монарх, говорит Броун, занимающийся теми добровольными трудами, которые он называет забавами, должен почувствовать общность своей природы с природою поденщика»***. Но странно, как Броун, сознававший общность этого стремления и его первобытность, удовольствовался только тем, что поме-

* Herbart. Lehrbuch der Psych. § 110. S. 70.
** Ibid. § 52.
*** Brown, p. 445.

стил его, кажется, *восьмым* в числе своих десяти главных желаний. Не сам ли Броун, в другом месте, говорит: «как бы ни был несчастлив человек, но если нам удастся занять его каким-нибудь образом, то он уже счастлив»? Не могла ли эта самая мысль побудить Броуна не только не ставить стремления к деятельности ниже стремления к счастью, но даже не ставить их наравне, так как первое, по своей первобытности, несомненно предшествует второму?

19. Стремление *к счастью* или стремление к удовольствию, которое выставляется многими психологами и философами за основное стремление души, из которого будто бы проистекают все прочие, несомненно, есть уже стремление *производное*, условливаемое представлением того, к чему стремишься, условливаемое, следовательно, опытами удовольствия и неудовольствия, которые должны предшествовать желанию счастья. Кант совершенно справедлив, говоря, что «состояние страданий непременно дóлжно предшествовать всякому удовольствию»*. Эта мысль Канта согласна и с мыслью Локка, который все первые действия наши, а, следовательно, и те, которые доставляют нам в результате удовольствие, выводит из «величайшего настоящего неудовольствия (the greatest present uneasinesse)»**. Замечательно, что в этой мысли своей Локк сходится с великим своим антагонистом Лейбницом и что в первых изданиях своего знаменитого сочинения (Of human understanding) Локк придерживался общепринятой тогда мысли, что *идея величайшего блага* определяет деятельность человека, но потом, «после строгого исследования», отказался от нее и принял, что стремление выйти из неприятного положения есть первичный источник человеческой деятельности.

20. Мы уже видели, что те неприятные положения, из которых человек стремится выйти, установляются самою природою в тех состояниях нервного организма,

---

* Kant's Anthropologie. 1838. § 59. S. 145.
** Locke's Works. P. I. Ch. XXI, p. 33.

которые отзываются в душе неудовольствием и страданием; но источника того неудовольствия, которое испытывает душа при отсутствии сознательной деятельности, должно искать в самой же душе, в ее стремлении к сознательной жизни, которой она еще не знает, но отсутствие которой ее тяготит. Вот почему, вероятно, и Кант самое стремление к жизни называет тяжелым. «Чувствовать жизнь, говорит он, есть не что иное, как чувствовать себя вынужденным беспрестанно выходить из настоящего состояния. Это тягостное побуждение оставлять момент, в котором мы находимся, и переходить в другой, имеет в себе нечто ускоряющее и может даже довести человека до решимости прекратить свою жизнь, если он уже испробовал наслаждения всякого рода и для него не остается никаких новых наслаждений»*. Но нет ли средства избавиться от такого неприятного подталкивающего стремления души, не прибегая к таким энергическим средствам? На это Кант нам отвечает следующее: «Если мы замечаем в себе недостаток ощущения, то это производит в нас некоторый ужас пустоты (horror vacui) и составляет как бы предчувствие смерти, смерти медленной и более тягостной, чем та, когда судьба разом перерезывает нить нашей жизни».

21. Нам кажется, что мысль Канта может быть выражена яснее, если мы заменим его философский язык языком психологическим. Если *нечто* побуждает нас переходить от одной душевной деятельности к другой и даже искать этой другой, еще не зная ее, то ясно, что это нечто не есть удовольствие новой деятельности, которой мы еще не знаем, а чувство неудовлетворения старою, которая начинает нам уже надоедать. Но почему же начинает она надоедать нам? Именно потому, что она *стара*, т. е. потому, что она нам известна, или, наконец, другими словами, потому, что она как известная мало дает деятельности душе нашей; следовательно, главною побудкою души к жизненной деятельности

---

* Kant's Anthr. § 60. S. 147.

является недостаток этой самой деятельности, т. е. стремление к деятельности, живущее в душе.

22. Таким образом, мы признаем два источника стремлений: один *телесный*, т. е. наш растительный организм со всеми его органическими потребностями, и другой *душевный*, т. е. душу с ее неиссякаемым стремлением к сознательной деятельности. Оба эти стремления вместе составляют одно общее, всеобнимающее собою стремление, *быть* и *жить*. Для тела важно — *быть*: для души же — *жить*. Существование без жизни не имеет для души никакого значения. Далее мы откроем еще третий источник стремлений: в тех особенностях, которые свойственны только душе человека и совокупность которых мы называем *духом*; но, признав этот третий источник уже теперь, мы затруднили бы наше исследование, а потому, предоставив себе впоследствии рассмотреть *духовные* стремления человека, мы взглянем теперь на происхождение чувствований из первых двух источников: стремлений, выходящих из потребностей тела, и стремления, вытекающего из единственной потребности души.

Глава IX

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ ИЗ ОРГАНИЧЕСКИХ ПРИЧИН

Происхождение органического чувствования удовольствия и неудовольствия (1—2).— Отношение чувства удовольствия к чувству неудовольствия (3).— Порождение специальных чувств из органических причин (4—12).— Почему нельзя признать объяснения чувств из эгоизма и из борьбы представлений (13—15)

1. Как ни разнообразны стремления, возникающие из потребности организма, но чувствования, которые, в свою очередь, возникают из удовлетворения или неудовлетворения этих стремлений, имеют общий характер, если только отделить специальность самих *ощущений*. Так, напр., неудовлетворенность пищевого стремления и стремления к телесным движениям возбуждают

в душе, независимо от разнообразия самих ощущений, одинаковые чувствования, а именно: неудовлетворение этих потребностей, возрастая постепенно в своей напряженности, выражается чувством неудовлетворенности, беспокойства, так называемой физической тоски и, наконец, положительных страданий, которые, в свою очередь, могут возрастать в своей интенсивности до невыносимой степени. Точно так же удовлетворение тех же стремлений, независимо от специфического ощущения, сопровождающего это удовлетворение, отражается в душе, смотря по степени напряженности самого стремления, чувствованиями удовлетворенности, спокойствия, довольства и, наконец, более или менее напряженных наслаждений. Всем этим чувствованиям, возникающим от удовлетворения или неудовлетворения органических стремлений, какого бы они рода ни были, мы можем придать общее название, а именно: *чувствований удовольствия* и *неудовольствия*.

2. Мы отчасти видели уже выше, в каком взаимном отношении являются в душе чувствования удовольствия и неудовольствия, возникающие от удовлетворения или неудовлетворения телесных потребностей. Удовольствие, в этом случае, находится в постоянной зависимости от неудовольствия. Без предварительного появления неудовольствия удовольствие не могло бы появиться: если бы, например, пищевая потребность человека удовлетворялась немедленно по мере ее проявления, то человек никогда не испытал бы удовольствия процесса питания. Степень же силы удовольствия находится в прямой зависимости от степени силы предшествующего ему неудовольствия. Чем напряженнее голод, тем напряженнее наслаждение при его удовлетворении.

3. Человек только на печальную монету страданий может покупать наслаждения. Все попытки обмануть природу при этом торге оказываются безуспешными. Человек беспрерывно пытается уменьшить страдания, возникающие из неудовлетворения телесных потребностей, и усилить степень наслаждения при их удовле-

творении, но чувство *пресыщения* наказывает его за эти попытки обмана. Если же, не сознавая неизбежности закона природы, человек настойчиво идет по этому пути, то неумолимая природа выполняет над ним то превращение, которому подверглись сластолюбивые путники Улисса во дворце Цирцеи, или он доходит до мрачной апатии ко всему. Эту черту человеческой природы выразил образно Сократ, говоря, что Юпитер бросил на землю двух близнецов, наслаждение и страдание, так связавши их спинами, что никто не может развязать.

4. Гораздо менее было наблюдаемо то явление, что из состояния телесного организма, кроме этих *общих чувствований*, удовольствия или неудовольствия, могут порождаться чувствования *специальные*, каковы: гнев, страх, печаль, радость, влечение, отвращение. Как порождаются эти чувствования в душе из состояний телесного организма,— этого психология не знает, точно так же, как не знает она и того, каким образом вибрация глазного нерва возбуждает в душе ощущение света и различных красок. Физиология, с своей стороны, также не знает, каковы те состояния нервного организма, которыми условливается чувство голода или жажды, а равно и *органическое* появление чувствований гнева или страха, но, тем не менее, факты такого органического появления различных чувствований несомненны.

5. Общая характеристическая черта всех чувствований, возникающих в душе из состояния организма, та, что все они являются для души *беспричинными*. Душа *испытывает* эти чувствования, но не находит в себе самой причины их. «Беспричинная радость», «беспричинная печаль», «беспричинный гнев», «беспричинный страх», говорим мы именно потому, что, испытывая эти чувствования в нас самих, мы не можем отыскать причины им в нашем сознании. Не находим же мы этой причины потому, что она не в сознании, а в ненормальных состояниях нашего телесного организма, на что ясно указывает множество медицинских наблюдений.

6. Ложное стремление наук к уединению было причиною, что психологи до сих пор так мало обратили

внимания на эти органические чувствования, которые, тем не менее, по *качеству* своему, ничем не отличаются от тех душевных чувствований, причину которых мы можем отыскать в нашем сознании. *Беспричинный* гнев, возникающий из органического расстройства, точно такой же гнев, как и тот, причину которого мы ясно сознаем в каком-нибудь рассердившем нас событии. Разница здесь не в качестве, а в источнике: один гнев выходит из области, лежащей вне нашего сознания, а другой — из причин, сознаваемых нами, но как тот, так и другой — оба одинаково принадлежат душе, ибо понятие гневающегося фосфора точно так же нелепо, как и фосфора видящего или слышащего*. Чувствования, как и ощущения, принадлежат душе, но причины, их вызывающие, могут лежать и в теле.

7. Из психологов особенное внимание на органические чувствования обратил Карус. «Как все первобытные чувствования, говорит он, радость возникает из двоякого корня: иногда из ночи бессознания, а иногда из дня сознательной жизни представлений. Чем свежее здоровье, чем благоприятнее отношения организма к внешнему миру, чем быстрее и нормальнее действуют все жизненные функции,— тем благоприятнее с этой стороны настроение к развитию чувства радости, и все это действует тем могущественнее, чем менее еще развилась душа в самостоятельный дух. Отсюда такое разнообразие радостного возбуждения в различных возрастах и в различных личностях. Младенец, дитя, отрок (но уже менее) могут быть исполнены радости, сами не зная почему: черты лица их освещаются этим чувством, веселая улыбка играет у них на устах, и все вопросы о причине их радости были бы напрасны». «Точно так же и печаль,— говорит Карус далее,— выходит из двух различных областей — сознательной и бессознательной. Печаль (причина которой лежит в бессознательной области) есть частью замедленное биение сердца, бледность, происходящая от удаления крови из

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXVIII.

волосных сосудов кожи, замедленное дыхание и проч. От особенного отражения этих бессознательных процессов в самосознательном духе образуется в связи с одновременным представлением несчастья то, что мы называем печалью. Конечно, влияния, которые периодически возбуждают печаль в бессознательной стороне, могут быть очень разнообразны. Уже одни перемены атмосферы имеют весьма чувствительное влияние. Туманные дни, холодная сырость производят печальное настроение. Одни климаты более способствуют этому настроению, другие — менее. Прекращение печали так же может выходить из сознательной области, как и бессознательной. Всякому известно, сколько способствуют прекращению печального настроения духа телесное движение и особенно движение на свежем воздухе при солнечном сиянии. Не подлежит сомнению, что характеры целых народностей условливаются климатом» *. Карус пытается также дать и объяснение этого явления, но, конечно, дает только гипотетическое. «Пытаясь,— говорит он,— по возможности, уяснить себе процессы, при которых исчезает печаль, мы должны себе припомнить, как вся жизнь представлений особенным, таинственным образом связана с известными (известны ли они?) неизмеримыми переменами в иннервационном напряжении мозга», т. е., другими словами и откровеннее,— разгадка этого явления скрывается в непостижимой связи души и нервного организма.

8. Не вдаваясь, вместе с Карусом, в туманное объяснение этих явлений, которое дало его психологии много поэтических, но не фактических страниц**, мы, однако, тем не менее, полагаем, что психолог не может отвернуться от этих явлений и если не может объяснить их, то все же должен признать их существование и не имеет права строить теории, которая им противоречит. Вот почему мы вменяем в вину Гербарту и его последовате-

---

* Die Anthropologie, v. K. Schmidt. II. Th. 1865. S. 302—304.

** Vorlesungen über Psychologie, von C. Carus. 1831. Vorles. XII u. XIII.

лям, что они построили свою теорию возникновения чувствований единственно из борьбы представлений, как бы позабыв те случаи, когда чувствования возникают прямо из состояний организма. Если бы они не заметили влияний организма на наши чувствования и через них и на ход наших представлений в нормальном состоянии, то все же патологические случаи этого рода могли бы раскрыть им глаза. «Предположим себе,— говорит Карус,— что в одной из тропических стран, в жаркий, летний полдень, при солнечном сиянии, идет здоровый человек с непокрытою головою. Напряженность солнечных лучей условливает сильное разгорячение головы, и кровь, стремительно приливая к мозгу, приводит его в состояние, которое мы в медицине называем воспалением. И вот этот покойный, еще недавно столь разумный человек чувствует себя духовно расстроенным: его мысли путаются, его обыкновенное миросозерцание извращается, безумнейшие фантазии теснятся в его душу, и он совершает самые яростные действия»*. Можно сознаться в невозможности объяснить подобные явления как психологически, так и физиологически, но отвернуться от них нельзя.

9. Какие изменения происходят в организме под влиянием яда бешеных животных,— этого медицина не знает.

«Водобоязнь не оставляет на субъектах, ей подвергшихся, никаких повреждений, которыми можно было бы объяснить болезненные припадки, наблюдаемые во время жизни субъекта, а кровь, выпускаемая у живых субъектов, подвергшихся водобоязни, тоже не обнаруживает никаких изменений»**. Тем не менее, кто же может сомневаться, что причина водобоязни есть чисто физическая? Чем же, однако, яснее всего обнаруживается это последствие укушения бешеного животного? «Первый период бешенства проявляется печалью, беспокойством, бессонницею, головными болями, некото-

* Ibid. S. 237.

** Eléments de pathologie générale, par Chomel. 4 Edit. Paris, p. 166.

рою живостью и болтливостью, во втором появляется неодолимое отвращение к жидкостям, сопровождаемое ужасом»*. Не должно ли признать, что причина чисто психических явлений, каковы страх, отвращение, печаль, гнев, в припадках водобоязни находится не в душе и ее представлениях, а в болезненном расстройстве телесного организма?

10. Ипохондрия, зависящая часто от физических причин и нередко бывающая недугом наследственным**, не вызывает ли также беспричинного чувства печали, недоверия, страха? Страх — это самое угнетающее из человеческих чувствований — может достичь при ипохондрии такой напряженности, что человек для того только, чтобы не бояться за жизнь свою, решается прекратить ее. Конечно, медики еще не согласны в том, приписать ли в ипохондрии большее влияние причинам душевным или телесным***, но, во всяком случае, если эта болезнь может быть наследственна, то, кажется, нельзя сомневаться, что причина ее лежит также и в ненормальном состоянии нервного организма.

11. Факты говорят ясно, что даже чувства привязанности или влечения к предмету могут порождаться под влиянием органических причин, лежащих вне нашего сознания. Ласковая собачонка, за минуту лизавшая руку господина, даже и тогда, когда он ее наказывал, тотчас же начинает огрызаться на него, как только произведет на свет щенка. Конечно, мы замечаем здесь только проявление гнева, но нетрудно видеть, что гнев в этом случае есть только оборотная сторона привязанности, быстро развившейся под влиянием органических изменений в животном. И привязанность эта продолжается у животного ровно столько времени, сколько организм его находится в особенном состоянии, а именно весь период кормления, и затем исчезает без

* Traité de pathologie, par Grisolle. Paris. 1852. T. II. p. 139—141.

** Ibid., p. 684.

*** Handbuch der specialen Pathologie, v. Virchof. 1855. B. VI. Erst. Abt., v. Hasse. S. 119.

следа; тогда как должна была бы усилиться, если бы эта привязанность зависела от ассоциации представлений, как это делается у человека, у которого органическая привязанность есть только основа привязанности душевной, не имеющей конца. И заметьте, что животное, привязанность которого к человеку растет с годами, не выказывает этого возрастания привязанности в отношении своих собственных детенышей. Не ясно ли, что в обоих случаях причина привязанности различна? В *одном* — это периодическое состояние организма, а в *другом* — все растущая и расширяющаяся ассоциация представлений? Можно ли же не удивляться, что при таких ясных фактах многие философы и психологи продолжают объяснять явления материнской привязанности, общие и человеку и животным, расчетами эгоизма или *одной* ассоциацией представлений?

12. Мы видели, как возникает чувство отвращения в водобоязни, но, по замечанию знатока душевных болезней Эскироля, у безумных чаще всего оказывается изменение душевных привязанностей, так что они или становятся равнодушными к своим родным и друзьям, или выказывают им даже ненависть. Безумные бегут, кричат, предаются бешенству «без всяких других побуждений, как только кричать, бежать, убивать»*. Кто же сомневается, что все эти чувствования и все эти извращения чувствований возникают у безумных из ненормального состояния телесного организма, а не из ассоциаций представлений? Наоборот, самые представления здесь подбираются уже тем чувствованием, которое возникло в душе под влиянием физических страданий. Безумный в своих мечтах подбирает именно те представления, которые дают пищу угнетающему его органическому чувству.

13. Ввиду таких несомненных фактов мы не можем признать ни теории, объясняющей все чувства из эгоизма, ни теории, объясняющей все чувства из борьбы представлений. Мы видим ясно, что чувствования

* Traité de pathologie, par Grisolle, p. 665.

могут порождаться в душе без всякого эгоистического расчета и без всякой борьбы представлений. В эту последнюю ошибку впадают не только Гербарт и его последователи, но даже и Спиноза, когда выдает за аксиому, что «виды мышления, каковы: любовь, желание и другие чувствования души, какими бы именами их ни называли, не могут существовать без того, чтобы в индивидууме, в котором они совершаются, не было идеи о вещи любимой, желаемой и проч., тогда как идея может существовать без всякого другого вида мысли»*. Мы же видим, что чувствования могут рождаться вовсе не из идей, а прямо появляться в душе как отзывы ее на органические изменения, для души неизвестные: могут рождаться, в душе точно так же, как рождаются в ней ощущения звука или света в ответ на вибрацию слуховых или зрительных нервов, о которой душа ничего не знает, и страдания голода или жажды в ответ на специальное состояние организма.

14. Если из всего материального мира душа может ощущать только нервный организм, или, по выражению Каруса, «созерцает мир под формою нервной системы»**, то понятно само собой, какое решительное влияние должны оказывать на психологические явления все патологические или периодические изменения в этом организме. Если мы приняли, что предполагаемые вибрации нервов выражаются в душе разнообразными ощущениями, то точно так же, и ввиду представленных фактов, должны принять, что патологические или периодические перемены в нервной системе отражаются в душе различными чувствованиями. В обоих случаях душа одинаково не знает ни о причине своих ощущений, ни о причине своих чувствований, а *просто испытывает их*. Карус, правда, намекает, что душа прямо испытывает различные органические изменения, но мы думаем, что где дело идет о чувстве, там необходимо принять посредствующее участие нервной системы. Изменение

* Spinosa. Eth. P. II. Ax. 3.
** Carus. Vorles. S. 264.

в составе крови, напр., действует на изменение наших чувств, но, конечно, не иначе, как через посредство нервной системы, подчиняющейся влиянию такого изменения крови.

15. Видя из таких несомненных фактов, что все элементарные чувствования, удовольствие и неудовольствие, гнев, страх, привязанность и отвращение, могут рождаться в душе *беспричинно*, т. е. без причин, доступных непосредственному ее сознанию, и только под влиянием патологических и периодических состояний нервного организма, мы должны приписать способность этих чувствований душе совершенно на том же основании, на котором приписали мы ей способность зрительных, слуховых и осязательных ощущений, из которых возникают все наши представления.

Вот почему мы одинаково отвергаем и теорию возникновения чувствований из эгоизма, и теорию возникновения их из столкновения представлений, хотя признаем много справедливого в обеих, как это мы сейчас покажем.

Глава X

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ ИЗ СОЗНАТЕЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Отношение душевных чувствований к органическим (1—3).— Необходимые условия понятия душевных чувствований (4—5).— От чего зависит специальный характер душевных чувствований (6).— От чего происходит разнообразное настроение души (7—14).— Отношение рассудочного процесса к душевным чувствованиям (15—17).— Общее и частное изменение душевного строя индивидуальных людей и целых обществ (18—19)

1. Если нужно было доказывать возможность происхождения чувствований из непосредственного влияния на душу состояний телесного организма, то едва ли нужно доказывать, как могут рождаться чувствования из представлений. Страшный предмет внушает нам страх,

хотя бы мы перед этим находились в самом спокойном и радостном настроении; веселая мысль часто заставляет нас улыбнуться при самом печальном настроении духа. Здесь ясно, что чувствование возникает из представлений или, лучше сказать, из нашего отношения к представлению, потому что одно и то же представление в одном лице может возбудить страх, в другом гнев, в третьем смех и т. д.

2. Для краткости станем называть все чувствования, возникающие из представлений, *душевными*, в отличие от тех, о которых мы говорили в прошедшей главе и которые, так как они, неведомо для нас самих, возникают в душе нашей из тех или других состояний организма, назовем *органическими*. Мы не придаем особенного значения самым этим терминам, но они покудова годятся нам для нашей ближайшей цели.

3. По качеству, *органические* чувствования от *душевных* не различаются. Гнев, возбужденный в душе какою-нибудь органическою причиной, и потому органический гнев, точно такой же гнев, как и тот, причину которого мы ясно сознаем в том или другом представлении. Но *органические* чувствования отличаются от *душевных* способом своего происхождения, ибо тогда как первые, *органические*, предшествуют представлениям и подбирают их соответственно своему специальному характеру,— вторые, т. е. *душевные*, сами возникают из сознаваемых нами представлений и руководятся ими.

4. Однакоже человеку недостаточно только сознавать представление, чтобы из него возникло в его душе то или другое чувствование: он должен еще *понимать* отношение этого представления к самому себе, к своей личности. Человеку недостаточно видеть наведенное на него ружье, чтобы почувствовать страх: он должен еще *понимать*, какая опасность грозит ему в этом случае, если же он этого не понимает, то и не почувствует страха.

5. Но и одного этого понимания недостаточно еще, чтобы то или другое представление вызвало в душе человека то или другое чувствование. Если мы представим

себе человека, который вовсе *не боится смерти*, то заряженное ружье, на него наведенное, не возбудит в нем никакого страха. Следовательно, для того, чтобы почувствовать страх в данном случае, надобно еще бояться смерти, т. е., другими словами, надобно *носить* в себе *стремление* к жизни. Вот этого-то последнего условия и не заметили Гербарт и его последователи, отвергавшие все врожденные стремления и выводившие все чувствования только из взаимного отношения представлений*. Мы же видим ясно, что в какую бы борьбу мы ни ставили представления, из них не возникнет душевное чувствование, если мы не предположим в человеке никаких врожденных стремлений.

6. Самый специальный характер чувствования зависит также не от представления, возбуждающего чувствование, но возникает из отношений этого представления к тому, кто представляет. Вот почему одно и то же представление может возбуждать в различных людях самые противоположные чувствования. Так, например, приход нежданного гостя, возбуждающий радость в душе гостеприимного и щедрого человека, возбудит негодование и страх в душе скряги. Слухи о приближающемся голоде, заставляющие печалиться и таких людей, которым нечего бояться голода, могут наполнить душу сребролюбца самыми радостными надеждами. Даже в одном и том же человеке одно и то же представление может возбуждать различные чувствования в разное время: что возбуждало страх в детстве, то может нас потом смешить, и даже то, что рассердило нас утром, может развеселить нас после обеда. Отчего же зависит таксе разнообразие чувствований, возбуждаемых одним и тем же представлением? На это обыкновенно отвечают: от различного *настроения* души, и отвечают совершенно справедливо.

7. Наблюдая над проявлениями различных чувствований у детей, мы замечаем, что большею частью одинаковое представление действует на детей одинаково, но

* См. выше, гл. IV.

с течением времени душа человека приобретает свой особенный, ей только свойственный строй,— и тогда уже одно и то же представление начинает вызывать у разных людей разные чувствования. Следовательно, душевный строй есть, главным образом, произведение жизни и вырабатывается жизненными опытами, которые для каждого человека различны. Конечно, в этой выработке принимает большое участие и врожденный темперамент человека, но теперь нас занимает не этот вопрос.

8. Вначале стремления — и душевные, и телесные — во всех людях одни и те же. Всякий человек хочет есть, пить, ищет общества себе подобных, ищет душевной и телесной деятельности. Правда, он и потом ищет все того же, но в способе удовлетворения этих стремлений уже замечается большое разнообразие. Возьмем для примера самое простое стремление — стремление к пище. Сначала это только *общее* стремление — удовлетворить телесной потребности питания и удовлетворить ее чем бы то ни было. Только что родившийся младенец не разбирает пищи. Но вместе с удовлетворением неопределенное *стремление* к пище начинает вырабатываться в определенные *желания* той или другой пищи, так что потом одна и та же пища может возбуждать в одном удовольствие, а в другом отвращение.

9. То, что мы сказали в отношении телесных стремлений, еще более применимо и к тому единственному душевному стремлению, которое мы до сих пор отыскали, а именно к стремлению души к сознательной деятельности*. Вначале это только *общее* стремление, и душу удовлетворяет всякая сознательная деятельность, только пришлась бы она душе по силам. Но со временем человека естественно увлекает та сфера деятельности, которую он сам же предварительно разработал и в которой потому душа его работает и шире, и легче, и успешнее, чем во всех других. Но так как эти сферы деятельности до бесконечности разнообразны,

* См. выше, гл. X.

так же разнообразны, как жизни людские, то отсюда возникает бесконечное разнообразие желаний, наклонностей и страстей, а вместе с тем и бесконечное разнообразие в чувствованиях, возбуждаемых одними и теми же представлениями в различных людях. В отношении стремления человека к сознательной деятельности, разнообразие человеческих желаний и наклонностей еще гораздо более, чем в отношении удовлетворения потребностей телесных, которые до некоторой степени сохраняют свое сходство у всех людей.

10. Нам еще не время говорить здесь о выработке определенных желаний, наклонностей и страстей из врожденных стремлений, так как эти психические явления относятся к области воли. Но, тем не менее, мы должны уже иметь в виду эту выработку, о которой мы и выше сказали несколько слов, чтобы понять, каким образом у людей из одних и тех же прирожденных стремлений могут выработаться самые разнообразные настроения души, чем условливается и различие чувствований, вызываемых у разных лиц одним и тем же представлением. Совокупность этих, уже выработанных жизнью желаний, наклонностей и страстей и составляет то, что мы называем *строем* души.

11. Сначала, в своей сознательной жизни человек одинаково относится ко всем возможным представлениям, но это продолжается до первых опытов жизни. С первого же раза опыты эти показывают ему, что одни предметы удовлетворяют его стремлениям, другие нет, одни удовлетворяют больше и лучше, другие меньше и хуже, третьи совсем не удовлетворяют, четвертые мешают этому удовлетворению и т. д. Тогда уже безучастность человека к представлениям прекращается, и одни из них возбуждают в душе его радость, другие гнев, третьи страх и т. д. Отсюда уже понятно, как может разнообразиться строй души у разных людей с течением жизни.

12. Еще понятнее станет нам это, если мы проследим, хотя бегло, развитие в душе какой-нибудь страсти. Нет сомнения, что человек не родится ни скупым, ни щедрым;

но, смотря по тому, в чем найдет он больше удовольствия и пищи для своей сознательной деятельности, в сбережении ли денег или в трате их, может образоваться в нем та или другая наклонность. Самое же это различие взгляда, как чрезвычайно метко указал Броун, может зависеть даже от случайности, повидимому, очень мелкой. Деньги только символ или орудие наслаждения. Рубль, оставаясь в нашем кармане, представляет собою множество разнообразнейших наслаждений: тот же самый рубль, истраченный нами, дает нам одно наслаждение, очень небольшое и часто очень скоро забываемое. Если мальчику, напр., случилось истратить свой первый грош, над которым он много мечтал, на такое удовольствие, которое быстро исчезло без следа, и если дитя вспомнит то счастливое состояние своей души, которое он испытывал, обладая грошом, то душу его может наполнить сожаление об истраченных деньгах. Сожаление же это, повторяясь часто, может положить в душе первые основы скупости. Если же мальчик на свои первые деньги купил прочную и занимательную вещь, которая дает ему много наслаждений, так что он позабудет о счастливых минутах, когда он еще был обладателем своих денег, то направление его наклонностей может быть другое*. Когда же та или другая наклонность образуется, наконец, в человеке, тогда и душа его станет своим особенным, ей только свойственным чувством отвечать на представления.

13. Строй души условливается, конечно, следами пережитых ею представлений: не бесхарактерными следами, о которых мы говорили в первой части нашей «Антропологии», но следами, которые проникнуты теми чувствованиями, с которыми представления входили в душу человека. Если бы в человеке не было никаких врожденных стремлений, то он относился бы безучастно ко всякого рода представлениям и ко всякой комбинации их, и в душе сохранялись бы следы этих представлений, скованные вереницами и сетями по за-

* Brown, p. 461 и 462.

конам памяти, но не имеющие никакого *чувственного* характера. Но как только мы предположим в человеке врожденные стремления, так и предметы внешнего мира, представления о которых мало-помалу наполняют его душу, получают для него чувственное разнообразие, а вместе с тем вереницы и сети следов представлений, сохраняющиеся в его памяти, должны быть проникнуты теми чувствованиями, с которыми эти представления воспринимались. Это относится не к одним каким-нибудь следам представлений, но ко всем без исключения. Даже самое отвлеченное ученое мышление, по верному замечанию великого мыслителя и физиолога Мюллера, не свободно от этого оттенка страстности. Ученый, составивший какую-нибудь гипотезу в тиши кабинета и не объявивший ее никому, тем не менее чувствует неудовольствие, когда эта гипотеза оказывается ошибочною*.

14. Всякое новое представление, входящее в душу ребенка, непременно имеет свой особый чувственный характер, и в памяти дитяти сохраняется не только след самого представления, но и след того чувства, с которым оно было воспринято душою. Из этих *чувственных* следов возникают проникнутые разнообразнейшими чувствованиями вереницы и сети, а все они вместе составляют то, что мы называем *строем души*. Новое представление, входя в душу человека, относится уже не прямо к его прирожденным стремлениям, а к тому строю души, который выработался из тех же прирожденных стремлений через посредство жизненного опыта. И вот почему каждое новое представление, каждое новое звено, которое вплетает человек в сеть своих представлений, вызывает в каждой душе свой особый звук, свое особое душевное чувство, так что в этом отношении Бэн был совершенно прав, утверждая, что чувствования в различных людях могут достигать такой индивидуальности, что один человек не может вполне передать другому того, что сам чувствует**.

* Man. Physiol. P. II, p. 512.
** Bain, p. 46.

15. Теперь нам уже будет понятно, почему Спиноза называл чувствования отношением новых представлений к совокупности стремлений человека, составляющей его сущность*. Спиноза только не отделял стремлений от желаний, наклонностей и страстей, как мы это сделали, заметив между тем, что как бы ни были сложны человеческие стремления и склонности, мы, анализируя их, всегда найдем в основе то же врожденное стремление, только разработанное опытами жизни в ту или другую форму.

16. Это отношение нового представления к ассоциациям следов старых, проникнутых определенными чувствованиями, отыскивается сознанием в рассудочном процессе. Встречаясь с новым представлением, человек иногда долго и нерешительно примеривает его то к тем, то к другим вереницам прежних представлений, и при этом душа всегда издает различный звук. Так, смотря на новое явление, мы можем испытывать самые разнообразные чувствования, что зависит от того, с какой стороны мы на него взглянем. При этой примерке сознание, конечно, руководится своею способностью сравнивать и различать, но самая чувственная оценка представления возникает не из этого *логического* процесса, хотя и посредством его. «Чувство логического признания,— говорит Гербарт,— совершенно отличается от эстетического (нравственного) предпочтения или отвержения (Vorziehen und Verwerfen)»**. Мы можем очень хорошо понимать рассудком, что известное явление составляет для нас благо, но в то же время это явление может вызывать в нас чувство страха или отвращения, смотря по чувственному характеру преобладающих в нас в это время ассоциаций представлений. Так, больной, понимающий очень хорошо всю необходимость операции, может в то же время бояться ее и смотреть с отвращением и ужасом на ее орудия. Но пусть больной глубоко вдумается в опасность своей болезни

* Spinosa, Eth. P. II. P. IV, prop. 5.
** Herbart's Lehrbuch der Psych. § 85.

и необходимость операции, взглянет так, чтобы душа его наполнилась на минуту этими думами и соответствующими им чувствованиями, и он посмотрит на руку оператора совсем с другим чувством, хотя чрез мгновение, может быть, опять поддастся чувству страха.

17. Этот процесс примеривания, результатом которого являются различные чувствования, совершается иногда весьма медленно и заметно, а иногда так мгновенно, что мы готовы признать, что чувство родилось у нас прежде соображения и что мы, например, сначала *почувствовали опасность*, как это обыкновенно говорится, а потом уже *поняли ее*. Но это не более, как ошибка, происходящая от быстроты наших соображений, и оттого, что они совершаются в нас, часто не облекаясь в форму слов. Но если мы совершенно не понимаем опасности какого-нибудь явления, то смотрим на него очень спокойно и можем с улыбкою на лице выпить стакан отравы. Если же, наконец, не у людей, сколько нам известно, а у некоторых животных замечается способность чувствовать опасность, не понимая ее, то чувствование такого рода следует причислить к *инстинктам*, т. е. чувствованиям *органическим*, а не душевным. Это голос природы, которому бессознательно повинуется животное, как повинуется оно чувству голода и особенностям своих вкусов, указывающих ему на пищу, для него вредную и полезную, или как повинуется, например, человек, одержимый водобоязнью, невольному отвращению ко всякой жидкости. У человека, по крайней мере в настоящем его состоянии, мы не замечаем таких спасительных инстинктов.

18. Объяснив, как образуется различие душевного строя у разных людей, мы тем самым уже объяснили, как может изменяться душевный строй у одного и того же человека с течением его жизни. Но это изменение может быть общее и частное. *Общее*, коренное изменение происходит медленно и трудно и, чем старше становится человек, тем оно делается труднее. *Частное* же изменение может зависеть от множества причин, как органических, так и душевных. Так, частное временное на-

строение души быстро меняется под влиянием болезненного и здорового состояния организма, под влиянием погоды, часов дня и мимолетных впечатлений. Но эти частные перемены не нарушают коренного строя души, и она, на время выведенная из своего уровня, опять стремится возвратиться к нему.

19. Не только у единичных личностей, но и у целых народов мы можем заметить разнообразие в душевном строе, а отсюда и разнообразие чувствований, вызываемое одними и теми же представлениями. Что рассердит и опечалит китайца, то может рассмешить француза, и наоборот: от чего француз придет в бешенство, то может очень слабо подействовать на китайца. Душевный строй народа также меняется с течением истории, и что пугало наших предков, то смешит нас теперь. В душевном строе народа, и особенно высших слоев общества, беспрестанно замечаются также частные изменения, не касающиеся коренного настроения. Что лет пять тому назад встречалось в нашем обществе рукоплесканиями, то теперь может быть встречено насмешками. Угадывать это душевное настроение общества и руководить им составляет главную задачу политики, но содействовать образованию в душе дитяти такого коренного строя, который достоин человека,— вот величайшая задача воспитания и воспитателя.

Глава XI

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ

Из чувствований порождаются желания (1).— Противоречивые взгляды на значение чувствований (2—5).— Борьба между чувствованиями (6—7).— Мы вольны и невольны в наших чувствованиях (8—15)

1. Наши поступки выходят из наших желаний, а наши желания из чувствований, испытываемых нами при удовлетворении или неудовлетворении наших

стремлений. Отсюда уже вытекает само собою все практическое значение наших чувствований. «Всякий предмет, говорит Бэн, который нам нравится, завлекает, очаровывает душу, настоящий ли он, будущий или воображаемый, примитивный или возникающий из ассоциаций, есть сила, побуждающая нас к действию»*. Но в другом месте также справедливо замечает тот же психолог, что чувствование, чтобы сделаться постоянным мотивом наших действий (или, по-нашему, превратить стремление в желание)**, должно оставить свой след в памяти***. Вот эти-то следы чувствований в памяти становятся мотивом сознательных желаний. Несмотря, однако, на такую очевидность практического значения чувствований, в обществе существуют в этом отношении самые шаткие понятия.

2. В обществе часто слышится фраза, что «ничто так не ценится в человеке, как его чувство», а рядом слышится также и другая, совершенно противоположная, что «в чувствах своих человек не волен». Но если человек не волен в своих чувствованиях, то ставить ему в достоинство или в укор эти самые чувствования так же рационально, как ставить ему в достоинство или в укор его физические преимущества и недостатки. Однакоже оба эти ходячие мнения, как они ни противоречат друг другу, имеют много справедливого.

3. Мнение, что чувствования в человеке всего дороже, совершенно справедливо в том отношении, что ни в чем так не высказывается истинный, неподдельный человек, как в своих чувствованиях: высказывается сам для себя и для других, насколько его чувствования другим доступны. Ничто — ни слова, ни мысли, ни даже поступки наши не выражают так ясно и верно нас самих и наши отношения к миру, как наши чувствования: в них слышен характер не отдельной мысли, не отдельного решения, а всего содержания души нашей и ее

* The Will, p. 396.
** См. выше, гл. V.
*** The Will, p. 423.

строя. В мыслях наших мы можем сами себя обманывать, но чувствования наши скажут нам, что мы такое: не то, чем бы мы хотели быть, но то, что мы такое на самом деле.

4. Часто, например, человеку кажется, что он бескорыстен, доброжелателен в отношении других людей и искренно любит друзей своих, но пусть он внимательно прислушается к тому, каким звуком отзовется его сердце на новость о неожиданном обогащении или возвышении его друга. Если сердце его издаст звук веселый, то он может заключить, что у него действительно доброе сердце и что он искренно любит своего друга, если же звук этот будет печален, то пусть человек изменит мнение о своем сердце и о своем отношении к друзьям. Мы можем в мыслях считать себя большими героями, но только в чувствах наших, отзывающихся на опасности, мы можем узнать, действительно ли мы герои. Вот почему Бенеке весьма удачно сказал, что в мыслях наших выражается наше *теоретическое*, а в чувствованиях — наше *практическое* отношение к миру. Впрочем, ту же самую мысль выразил еще прежде Кант в своей «Антропологии».

5. История наших чувствований есть самая интимная история нашей души. Со всеми сколько-нибудь значительными воспоминаниями у нас непременно связаны какие-нибудь заметные и ясно определенные чувствования. В душу нашу ложатся следы не простых, но проникнутых чувствами представлений, не простые абрисы сознания, но раскрашенные чувствами картины. Перетряхивая же цепь наших воспоминаний, мы или слышим прежние звуки, какие раздавались тогда, когда она сплеталась, или они значительно уже изменились. Одни звенья этой цепи, звучавшие когда-то так сладостно или болезненно, издают теперь какой-то глухой, неопределенный, чуть слышный звук, другие не издают уже почти никакого, хотя мы ясно помним, как сильно звучали они прежде. Третьи, наконец, к нашему изумлению, совершенно переменили свой тон и звучат, например, печально, когда прежде звучали радостно.

Это изменение прежних чувствований есть самое верное мерило наших душевных перемен: перемен в самом строе нашей души, отчего изменяется и резонанс ее, когда по ней ударят новые впечатления.

6. Борьба между различными чувствованиями в одной и той же душе есть явление, знакомое каждому. Возможность такой борьбы объясняется тем, что из различных органических стремлений и из одного и того же основного стремления души вырабатывается в жизни много различных желаний, наклонностей и страстей, которые не пришли еще в единство между собою и могут существовать в душе разом, противореча друг другу. Новое представление, входя в сознание, может удовлетворять одному желанию и противоречить в то же время другому и, следовательно, вызывать в нашей душе различные чувствования, смотря по тому, к какому ряду звеньев прилаживает наш рассудок новое звено. Вот почему и чувствования наши, как и наши мысли, могут противоречить одно другому.

7. Какое же стремление одолевает в этой борьбе чувствований? Это зависит от двух причин: во-первых, от самого представления, вызывающего в нас то или другое чувствование, а во-вторых, от сравнительной силы борющихся в душе первичных стремлений телесных и душевных и выработанных душою противоположных желаний. В каждом представлении есть много сторон, и если в данном представлении более сторон, удовлетворяющих стремлению А, чем стремлению Б, которые противоречат друг другу, то новое представление, конечно, примкнет к ряду следов, вызванных деятельностью стремления А, если мы примем, конечно, что оба стремления или оба ряда следов, проникнутых различными стремлениями, равносильны. Здесь, следовательно, борьба решается самым характером представлений. Но если сила стремительности в двух рядах аффективных (т. е. проникнутых чувствами) представлений различна, то борьба будет решена, конечно, в пользу того ряда представлений, стремительность которого сильнее. Так, если мы в одно и то же время

чувствуем усталость и голод, то победа останется на стороне того стремления, которое сильнее.

8. Из всего этого выходит само собою, что в чувствованиях наших мы действительно не вольны, ибо в чувствованиях высказывается уже прошедшая история нашей души. Прежде чем мы подумаем, хорошо или дурно наше чувствование, оно уже совершилось. Мы можем дать и не дать практических последствий чувствованию, отозвавшемуся в нашей душе, но тем не менее оно уже было. В чувствах своих, следовательно, мы не вольны, но также ли мы не вольны в том душевном строе, которым определяется характер чувствований?

9. Философы и психологи, даже отвергающие свободу воли в человеке (напр., Спиноза, Бэн, Локк и др.), тем не менее признают (и мы не можем не видеть в этом противоречия), что человек может воспитывать свои чувства, т. е. может давать тот или другой строй своей душе. Спиноза прямо указывает на то, что страсть, подкрепляемая разумом, всегда сильнее страсти, им не подкрепляемой, и что потому мы можем в борьбе страстей склонять победу на ту сторону, которой придаем в помощь наш разум, и признает, что от нас зависит направить нашу мысль на такие представления, которые ослабляют или усиливают данную страсть. Того же мнения держатся Локк и Бэн*.

10. Здесь еще не место анализировать противоречие, скрывающееся в психологических воззрениях этих писателей: но нет сомнения, что если такое действие разума и свободной воли на чувствования возможно, то не непосредственно, а только чрез влияние на подбор наших представлений и через них на целый строй души. Действуя таким образом, мы можем давать пищу одним наклонностям и усиливать их на счет других и, следовательно, участвовать нашею волею в настроении нашей души, от которого, как мы видели, зависит и самый характер чувствований. Всякий легко может

* Eth. P. IV. Prop. 10 Sch. См. также у Броуна, p. 427. Locke's, The Cond. of the Und., p. 83.

сделать это наблюдение над самим собою, когда одно и то же представление вызывает в нем различные чувствования, смотря по тому, на какую сторону представления он обращает преимущественное внимание: стоит только переменить ряд мыслей, чтобы почувствовать, например, благодарность к тому самому человеку, на которого мы, незадолго перед тем, сердились; стоит только переменить ряд мыслей, чтобы почувствовать презрение к тому самому поступку, которому мы еще недавно удивлялись, и т. д. Никаким насилием, конечно, нельзя переменить любовь в отвращение и отвращение в любовь, но этого можно достигнуть терпеливым подбором представлений. Не раз терпеливому наушнику удается незаметным подбором представлений переменить в другом человеке самое благосклонное расположение в ненависть.

11. Сознание этой-то власти человека над своим душевным строем, которым условливается разнообразие чувствований, и в то же время сознание его бессилия над отдельными, внезапно высказывающимися чувствованиями заставило Руссо, говоря о вменяемости преступлений, сказать о преступниках: «конечно, от них более не зависит не быть злыми и слабыми, но от них зависело не сделаться такими»*. Софистический оттенок есть в этой мысли, но в сущности своей она совершенно верна психологически.

12. Если же мы примем во внимание, что чувствованиями нашими определяются наши желания**, а желаниями определяются наши поступки, то из этого само собою уже выйдет необыкновенно важное, практическое значение наших чувствований. Мы не скажем вместе с Броуном, что «вся история есть не что иное, как рассказ о страстях немногих руководителей человечества»***, потому что взгляд на историю, выработанный после Броуна, уже не допускает такого выражения.

---

* Emile, p. 330.

** См. выше, гл. VI.

*** Brown, p. 339, и у Бэна, The Will, p. 396.

Но, тем не менее, нельзя не признать, что бесчисленные и беспрестанные уклонения человечества с прямого исторического пути совершаются под влиянием страстей.

13. Что же касается до индивидуальной жизни, то всяк из нас сам по себе знает, как часто мы подчиняемся внушениям страсти и как часто самый рассудок наш в своих работах бывает подкуплен страстью. И если, с одной стороны, по выражению Спинозы, страсть, подкрепляемая разумом, сильнее страсти, им неподкрепляемой, то и с другой, можно быть гораздо более уверенным, что разумное решение перейдет в исполнение, когда оно подкрепляется сердечным желанием, чем тогда, когда оно ему противоречит. Только человек, у которого *ум* хорош и *сердце* хорошо, вполне хороший и надежный человек.

14. Из сказанного уже само собою выходит, как важно для воспитателя знать историю происхождения и образования человеческих чувствований, а из них — желаний, наклонностей и страстей. «Порок, уже образовавшийся, говорит Броун, находится почти вне нашей власти; только в то время, когда он еще в состоянии скрытого стремления, мы можем надеяться преодолеть его моральными мотивами. Но, чтобы отличить это стремление прежде, чем оно распространилось, и даже прежде, чем оно стало известным той самой душе, в которой существует,— обуздать страсть прежде, чем она стала свирепствовать, и приготовить заблаговременно добродетели позднейших лет, для этого требуется такое знание душевной организации, которое может быть приобретено только прилежным изучением природы, прогресса и последовательных преобразований наших чувствований»*.

15. На изменение наших чувствований, как мы сказали, мы можем иметь посредственное влияние, а именно подбором представлений. Но, кроме этого посредственного влияния, мы можем иметь еще и прямое, но

* Brown, p. 17.

уже только не на изменение чувствований, а на *подавление* их, на прекращение их перехода в органические состояния. Чтобы уяснить себе и это явление, мы должны взглянуть на взаимное отношение чувствований *органических* и *душевных*.

Глава XII

ВЗАИМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ЧУВСТВОВАНИЙ ОРГАНИЧЕСКИХ И ДУШЕВНЫХ

Самое отношение (1).— Влияние органических чувствований на сознательную деятельность (2—3).— Прекращение нашей власти над органическими чувствованиями во сне (4—8).— Влияние душевных чувствований на возбуждение органических (9—13)

1. Мы заметили уже выше, что между органическим чувствованием гнева, страха, печали, радости и т. д. и душевными чувствованиями того же рода нет никакой разницы в самом качестве чувствований, а есть разница только в способе их происхождения. Причину душевных чувствований мы сознаем, потому что она заключается в отношении нашего же, нового представления ко всему строю нашей души. Причины органических чувствований мы не сознаем потому, что она скрыта в том или другом состоянии телесного организма и действует оттуда на душу через посредство недоступной для сознания связи души и нервного организма. Но, кроме сходства между органическими и душевными чувствованиями одного и того же рода, несомненные факты обнаруживают еще такую связь между ними, что душевные чувствования могут переходить в органические, а органические условливать появление душевных того же рода.

2. Что органические чувствования имеют важное влияние на нашу душевную, сознательную деятельность — в этом, без сомнения, каждый мог убедиться на самом себе. Влияние это, как мы уже видели выше*,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XVII, п. п. 1—3 и гл. XXVIII, § 11.

выражается в подборе представлений, которым распоряжается то или другое чувствование, вызванное в душе тем или другим состоянием телесного организма. Человек, страдающий разлитием желчи, невольно подбирает такие представления, которые удовлетворяют чувству гнева, беспрестанно возникающему в нем из органических причин, точно, так же, как чувство голода насильно заставляет человека думать о предметах, утоляющих голод.

3. Что мы можем более или менее противиться такому влиянию органических чувствований на нашу сознательную деятельность,— это также, без сомнения, испытал всякий. Но как далеко идет такая возможность, это зависит, с одной стороны, от силы и постоянства органической причины, возбуждающей то или другое беспричинное чувство в нашей душе, а с другой, от силы нашей воли, располагающей душевными работами.

4. Если же всякое влияние воли на подбор наших представлений совершенно прекращается, как это бывает с нами каждый раз, когда мы засыпаем, то органическое чувствование, не встречая уже себе сопротивления в нашей воле, дает нам такой подбор представлений, какой оно способно дать по своему специфическому характеру, чем и отличаются существенно наши сновидения от наших мечтаний.

5. Сновидение собственно есть та же мечта, но только вполне управляемая организмом и возникающими из него чувствованиями. Если же иные ряды представлений и в сновидении отличаются рассудочностью, то это только потому, что эти ряды вызываются цельными из запаса памяти, а скованы они были по законам рассудка.

6. Правда, что и в мечтах наших, как это мы видели выше, принимает участие органическое чувствование, но это и делает мечту нашу сновидением наяву. Однакоже, как бы глубоко мы ни замечтались, мы, пока не заснем, чувствуем возможность вмешаться произволом в нашу мечту и дать ей другое напра-

вление. Во сне же эта возможность для нас прекращается.

7. Кроме того, во сне присоединяется еще новое обстоятельство. Воспринимающие чувства наши, зрение, слух, осязание, перестают действовать и, таким образом, перерезываются координаты, определяющие наше положение в действительном мире. От этого происходят две особенности, которыми отличаются сновидения. *Во-первых*, во сне мы теряем возможность сравнивать степень яркости наших внутренних представлений, не поддерживаемых силою внешних впечатлений, со степенью яркости тех представлений, которые, входя в наше сознание, продолжают поддерживаться впечатлениями внешнего предмета. Как бы мы сильно ни воображали, например, пламя пожара, но, открыв глаза и взглянув на действительный пожар, или даже просто на стену, освещенную дневным светом, мы почувствуем, как бледно пламя нашего воображения перед действительным пламенем. Во сне же мы теряем эту возможность сравнения, и создания нашего воображения кажутся нам действительностью. *Во-вторых*, прекращение деятельности наших воспринимающих чувств вовсе лишает нас возможности отличать фантазию от действительного выполнения. Если наяву я вижу волка, то мне может придти в мысль, как бы он на меня не кинулся, но от этой мысли, конечно, волк на меня не кинется, но если та же самая мысль рождается у нас в сновидении, то она тут же немедленно и выполняется, разве какая-нибудь другая мысль помешает этому. Трезвые условия действительности, связывающие необузданную мечту, во сне перестают ее связывать, и она делается сновидением немедленно же, как только прекращение деятельности воспринимающих чувств изолирует человека от влияний действительного мира.

8. Мы с намерением коснулись здесь влияния органических чувствований на сновидения, чтобы тем самым показать яснее, каким образом те же чувствования могут иметь влияние на ход наших представлений в бодрственном состоянии. Под влиянием такого органического

чувства, мы можем, конечно, подбирать такие представления, которые удовлетворяют ему и, вместе с тем, стараясь оправдать себя в таком нашем отношении к данному представлению, мы будем отыскивать причину гнева или страха и таким образом превратим органическое чувствование в душевное. Но как только прекратится действие органической причины гнева и как только сознательная жизнь души нашей вступит во все свои права, так мы и признаем всю ничтожность придуманных нами причин, и нередко удивляемся, как причина, которая (как мы думали) возбуждала наш гнев, превратилась вдруг, будто каким-нибудь волшебством, в причину, возбуждающую смех.

9. С другой стороны, чувствования *душевные*, действуя долго или повторяясь часто, могут возбудить в нас *органические* чувствования того же рода. Так, человек, рассерженный чем-нибудь, продолжает сердиться и тогда, когда давно уже перестал думать о событии, вызвавшем его гнев. Радостное событие, совершившееся утром, оставляет человека в веселом расположении на целый день, хотя бы он и не вспоминал о том, что его обрадовало поутру. Эти явления, столь знакомые каждому, нельзя объяснить иначе, как признав, что душевные чувства наши совершаются в нас не без влияния на наш нервный организм, а через него и на органические отправления всего тела. Если разлитие желчи отражается в душе гневным настроением, то, и в свою очередь, постоянный или частый гнев, зависящий от ясно сознаваемых душевных причин, может вызвать разлитие желчи. Страдания легких имеют ясное влияние на душевное настроение человека, но и душевное настроение человека, в свою очередь, может и здоровые легкие сделать больными.

10. Возможность перехода душевных чувствований в органические подала повод к тем шатким наблюдениям, которых в особенности много мы встречаем у Декарта. Он полагает, например, что чувство страха расстраивает пищеварение, а чувство гнева — нет, что чувство любви способствует перевариванию мясной пищи

и т. п.*. Что это влияние есть — в этом каждый более или менее убеждается опытом, и что это влияние должно быть, — это указывается тем огромным влиянием, которое нервная система, прежде всего подвергающаяся, конечно, влиянию наших душевных чувствований, имеет на биение сердца, дыхание, пищеварение и вообще растительные процессы нашего организма. Но это важное влияние еще так мало расследовано, что, как справедливо замечает Бэн, едва ли можно вывести из таких наблюдений что-нибудь положительное**.

11. Вот на этот-то переход душевных чувствований в органические, которые потом, в свою очередь, делаются источником чувствований того же рода, человек может иметь весьма сильное влияние. На эту возможность согласно указывают и Кант и Бэн. Кант говорит, например, что если рассердившегося человека попросить сесть, то уже этим самым гнев его уменьшится. Бэн думает, что в этом случае, подавляя разом и насильственно распространение в организме данного чувства, мы действуем на нервную систему через посредство мускулов***. Германский физиолог Людвиг думает, что в этом случае мы действуем прямо на нервы. Решение этого вопроса, конечно, принадлежит физиологии. Для нас же важно только то, что такое действие возможно. Мы не можем противиться возникновению в нас душевного чувства гнева, но можем прекратить его продолжение, можем помешать перейти ему в гнев органический, и если последний уже возник, то можем помешать его дальнейшему распространению в организме.

12. По степени этой власти нашей мешать переходу душевных чувств в органические мы можем судить о силе нашей воли, а не только о состоянии здоровья нашего телесного организма, как это замечает Бэн. Во всяком случае, всякий человек в этом отношении гораздо сильнее, чем он думает, и если кто-нибудь, например, изви-

* Descartes. Passions. Art. 97.
** The Emotion, p. 21.
*** Ibid., p. 14, 15.

няет себя очень легко своею, так называемою, вспыльчивостью, то пусть, однакоже, подумает он, отчего так уменьшается эта вспыльчивость в присутствии лица, перед которым опасно быть вспыльчивым.

13. Из всего сказанного уже видно, как может человек иметь влияние на воспитание своих чувствований, давая пищу одним, задерживая органическое распространение других и, таким образом, изменяя самый строй нашей души. Но, конечно, все это может делаться не разом, и вот почему невольно вырывающееся у нас чувство при каком-нибудь новом представлении может служить нам вернейшим показателем той ступени, которой мы достигли в воспитании самих себя.

Глава XIII

ВОПЛОЩЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ

Общеизвестность этого явления и неизвестность его причин (1—2).— Разнообразие форм воплощения (3).— Власть человека над воплощением и органическим распространением чувствования (4—8).— Крик есть также воплощение чувствования (9)

1. Воплощение чувствований принадлежит к тем явлениям, которые, будучи близко знакомы каждому, тем не менее в сущности своей остаются совершенно непонятными. Кто не знает, какое выражение принимает наше лицо в минуты гнева, страха, радости или печали, но кто же знает, почему удовольствие раздвигает углы нашего рта, а гнев сдвигает мускулы лба, почему веселость выражается улыбкой, а горе вырывается воплями и выливается слезами, почему гнев, достигший до степени бешенства, усиливает выделение слюны, а страх прекращает это выделение?*

* «Столь разнообразные выражения черт лица в различных страстях,— говорит Мюллер,— показывают, что всякое душевное состояние приводит в действие или ослабляет различные группы волокон личнаго нерва. Мотивы же этого соотношения

2. Не придавая воплощению чувствований такого значения, какое придаѐт ему Бэн, который часто самую причину чувствования находит в его воплощении, мы тем не менее должны признать, что Бэн более, чем кто-либо другой, изучил этот отдел психологии, т. е. воплощение чувствований. Но, как всякий специалист, он придал слишком много значения специальному предмету своих занятий.

3. Формы воплощения чувствований очень разнообразны: невольное движение членов, судорожное сжимание мускулов лица, или, наоборот, их распущение (прекращение их обыкновенного тонического состояния), ускорение или замедление биения сердца, ускорение или замедление дыхания, румянец, бледность и, наконец, тот особенный, зеленоватый оттенок, который замечается в крайней степени ужаса, дрожь, особенное чувство при корнях волос, испарина, холод или жар кожи, обильное отделение желез: слезных, слюнных и других, прекращение такого отделения, выражающееся, например, особенною сухостью во рту при ужасе, появление горечи во вкусе и, наконец, самые разнообразные крики, вырывающиеся у нас невольно при сильных чувствованиях,— вот краткое и далеко не полное исчисление всех тех телесных форм, которыми, независимо от нас, а часто и неведомо для нас, воплощаются наши душевные чувствования. При этом следует заметить, что каждое основное чувствование находит себе особое, характерное выражение в теле. Выражение страдания и удовольствия, радости и печали, смелости и страха, нежности и гнева так резко и типически отличаются одно от другого, что если бы люди не имели дара слова, то и тогда один человек не лишен бы был возможности понимать, что делается в душе другого *.

между мускулами лица и различными страстями совершенно неизвестны». (Man. de Phys. T. II, p. 84). Вместо «мотивов» не лучше ли было сказать *средства*?

* «В страстях *возбуждающих*,— говорит Мюллер,— возникает напряженность, а иногда даже и конвульсии в мускулах, управляемых нервами дыхания и личным. Не только изменя-

4. Никто, конечно, не сомневается, что эти телесные выражения чувствований условлены самою природою, вне всякого человеческого произвола и человеческих расчетов, и что выражение горя слезами, а радости улыбкою не придумано людьми. Однакоже всякий из нас замечает, что хотя эти выражения чувств даны нам природою, но мы, тем не менее, можем иметь на них значительное произвольное влияние: можем задерживать смех, *глотать слезы*, можем, ощущая страх в душе, не допустить его выражения в теле, и, обуреваемые злобой или досадой, строить сладкую физиономию. Хорошо выдержанный англичанин считает достоинством сохранять всегда невозмутимое выражение лица и с отвращением смотрит на дикаря, предающегося неумеренному выражению своих чувствований. Человек не только в себе, но даже в животных, ему подвластных, замечательно изменил врожденное воплощение чувств. Лягавая собака, по замечанию Декарта, по природе своей, увидя птицу, кидается за нею, а услыша выстрел, бежит прочь, но человек приучил ее поступать совершенно наоборот: увидя птицу — останавливаться, а услыша выстрел — кидаться на птицу*.

5. Человек может по произволу не только задерживать воплощение чувств, но может даже вызывать черты обыкновенного воплощения того или другого чувства и тогда, когда это чувство не испытывается его душою. Так, актер рыдает или смеется, хотя в душе его, может быть, нет ни горя, ни веселости. Но если человек может приобретать привычку сдерживать выражение чувства, то точно так же приобретается им привычка и притворного его усиления. Так, слезные железы

ются черты лица, но и движение дыхания, отчего происходят стоны, вздохи, икота. В *страстях угнетающих* (Мюллер принимает деление Спинозы), каковы: страх, ужас, тоска,— все мускулы распускаются, потому что уменьшается влияние спинного и головного мозга: ноги более не поддерживают тело, лицо опускается, глаза останавливаются неподвижно, голос перерывается (Man. de Phys. T. II, p. 83).

* Descartes. Les passions. Art. 50.

у иных актеров делаются под старость чрезвычайно слабы и начинают неудержимо выделять слезы при малейшем душевном волнении.

6. Частое воплощениие чувствований не может остаться без последствий для самой физиономии человека. Одни и те же черты, вызываемые чувством в физиономии, повторяясь часто, оставляют на ней свой след и мало-помалу переделывают физиономию человека сообразно чувствованиям, волнующим его жизнь. Круглое и гладкое, как яблочко, личико дитяти, похожее на чистые листы нового альбома, все исписывается под старость глубоко врезывающимися выражениями душевной жизни. Руссо совершенно справедливо замечает, что даже и в зрелом возрасте с переменою страстей лицо изменяется*.

7. Воплощение чувствований не должно смешивать с органическим их распространением, хотя, может быть, границы этих явлений где-нибудь и сходятся между собою. По крайней мере, мы видим, что, подавляя или изменяя воплощение наших чувствований, сообразно нашим рассудочным целям, мы, тем не менее, не подавляем самого чувства. Иногда, наоборот, чувство, которого, почему бы то ни было, мы не допустили до выражения в нашей физиономии, тем сильнее бушует в нашей душе и в нашем нервном организме. Для того, чтобы подавить чувство, мы должны восстать против него самого, а не против его воплощения. В высшем обществе выражение чувств вообще гораздо сдержаннее, чем у простых людей, но, тем не менее, страсти бушуют там ничуть не слабее.

8. Власть человека над воплощением чувства иногда необъятно велика: мы и представить себе не можем, как, например, Стенька Разин мог молчать или смеяться, когда московские палачи употребляли все свое искусство, чтобы вызвать у него крик боли. Но существуют, кажется, такие воплощения чувствований, которых человек произвольно вызвать в себе не может. Так в

* Emile, p. 251.

крайней степени ужаса глаза раскрываются до того неестественно широко, что едва ли может человек так раскрыть их произвольно.

9. Просим читателя обратить внимание на то, что мы присоединяем к явлениям воплощения чувствований и те *крики*, которые издает человек невольно под влиянием того или другого сильного чувства. Крики эти как средства выражения чувствований как бы потонули теперь в обширной массе средств, которыми обладает говорящий человек. Но, тем не менее, и теперь можно заметить эти первичные, звуковые выражения душевных чувствований. Не один только человек, но и все животные, обладающие легкими, выражают свои чувствования также и криками, что совершенно объясняется анатомическим устройством как дыхательных и голосовых органов, так и тех нервов и мускулов, посредством которых выражается воплощение чувствований в теле.

Глава XIV

ВОПЛОЩЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ОСНОВА НЕРВНОГО СОЧУВСТВИЯ

Перечисление явлений, основанных на воплощении (1)

1. На воплощении чувствований в личной мимике, в движении членов, в слезах, смехе, в невольных криках основывается несколько важных психо-физических явлений, а именно: 1) нервное сочувствие, 2) нервная подражательность, 3) нервное соревнование и, наконец, 4) сама телесная возможность дара слова. Анализируем же каждое из этих важных для психолога и педагога явлений.

Нервное сочувствие

Заразительность чувствований (2—3).— Объяснение этой заразительности, данное Спинозою (4).— Частная ошибка Спинозы; необходимость отличать нервное сочувствие от душевного (5—12)

2. Всякому известно, что крики, стоны и вообще яркие выражения страдания на лице другого человека,

а также смех, зевота или выражение ужаса действуют заразительно на зрителя этих проявлений душевного состояния. Слабонервному человеку, например, даже опасно смотреть на личные судороги людей, подверженных падучей болезни. Кликушество, столь знакомое нам, русским, и которого никак не следует объяснять одним притворством, скорее всего можно объяснить невольным, нервным сочувствием. Мы знаем одно село, в котором одновременное появление нескольких энергических кликуш заставило кликать почти всех молодых женщин. Бэн прямо видит признак нервной слабости в «стремлении принять движение, совершающееся перед нашими глазами, вместо того, чтобы удерживать свое собственное направление»*.

3. Психологи много хлопотали о том, чтобы объяснить эту заразительность чувствований. Бэн посвящает этим объяснениям много страниц своей книги, но, тем не менее, едва ли мы не должны признать самым простым и естественным объяснение, данное Спинозою, который, однакоже, сделал при этом важную ошибку и, поддавшись своей теории чувств, не отделил *нервного* сочувствия от *душевного*.

4. Спиноза основывает сочувствие на том, что всякое представление нами внешнего предмета непременно отражается каким-нибудь изменением в нашем телесном организме. «Если же,— говорит он,— природа представляемого нами предмета подобна природе нашего тела, тогда идея внешнего предмета, который мы себе представляем (и который подвергается тому или другому изменению), вызовет и в нашем теле подобное же изменение представляемого предмета, и вследствие того, если мы представляем себе предмет, подобный нам, находящимся под влиянием какой-нибудь страсти, то это же представление отразится подобным же представлением нашего тела. Вот почему, только представляя себе предмет, подобный нам, под влиянием какого-нибудь чувствования, мы будем испытывать в себе

* The Emotion, p. 214.

подобное же чувствование». Но тут же Спиноза к этому совершенно справедливому объяснению *нервного* сочувствия, прибавляет совершенно ложную мысль: «если же, говорит он, мы ненавидим этот, подобный нам предмет, то испытываем чувствования противоположные»*.

5. Эта неудачная прибавка Спинозы возникла оттого, что он не отделил *нервного* сочувствия от сочувствия *душевного* и вообще органических чувствований от чувствований душевных. Ненавидим ли мы или нет страдающего человека, но, если эти страдания выражаются сильно, то мы неизбежно почувствуем к нему *сострадание*, прежде еще, чем подумаем, что этот человек ненавидим нами. Ясно, что в этом случае сострадание возникает помимо нашей воли и наших *душевных* чувствований, тогда как подавление сострадания возникает уже из соображения причин, сознаваемых душою. Вот почему Броун совершенно справедливо замечает, что мы сострадаем и страшному преступнику, когда видим ужас его казни, хотя бы в то же время сознавали, что он заслужил казнь еще большую**. Но это самое явление должно было бы показать Броуну, что и его объяснение сострадания неверно. Он объясняет сострадание законом напоминания, т. е. тем, что «зрелище каких-нибудь общих символов внутреннего чувства *напоминает* нам самое чувство точно так же, как портрет или даже написанное имя нашего друга напоминает нам самого друга»*. Дав такое объяснение сочув-

---

* Spinosa, Eth. P. III. Prop. 27. Самый большой недостаток психологии как науки — это недостаток преемственности. Вайтц, наприм., приписывает Гербарту то, что уже давно и гораздо яснее высказано Декартом, Аристотелем, Спинозою или Кантом; Бенеке развивает мысль Гербарта, не упоминая о Гербарте; Бэн на целых страницах бьется выразить то, что давно уже выразил Спиноза гораздо лучше в нескольких строках. От этого наука слабо подвигается вперед и мало внушает доверия: она все имеет вид теории, только что возникшей в голове того или другого писателя.

** Brown, p. 410.

*** Ibid., p. 408.

ствию, Броун, весьма естественно, должен был прибегнуть к известному выражению Теренция — homo sum, humani nihil a me alienum puto, и — на основании этого сознания человеком своей солидарности со всеми другими людьми объяснить явление сочувствия. Но при этом Броун совершенно забыл, что сочувствие проявляется уже в младенцах, для которых и выражение Теренция и глубокое чувство, его внушившее, совершенно чужды. Он забыл, что явление сочувствия мы видим даже у животных.

6. Дело же в том, что мы должны отличать сочувствие *душевное* от сочувствия *нервного*. Первое не может возникнуть иначе, как через посредство мысли, второе совершается помимо мышления. *Припоминать* чувство вовсе не то, что *сочувствовать*. Мы же часто сочувствуем прежде, чем заметим, что начали сочувствовать, и прежде, чем определили, какое чувство в нас возбуждено. О сострадании душевном, или, лучше сказать, духовном, возникающем из идеи общности человеческой природы, мы должны говорить, конечно, в третьем отделе нашей книги, здесь же мы говорим о сочувствии нервном.

7. Приняв такое отдельное появление нервного сочувствия, мы находим, что оно очень хорошо объясняется вышеприведенными словами Спинозы, которые на новом языке могут быть выражены так: всякое представление необходимо выражается в нервной системе и, выразившись в ней, условливает такое ее состояние, которое может обратно подействовать на душу. Если в глазах наших отражается лицо страдающего человека, а в ушах раздаются его стоны, то в нервной системе нашей развивается такое временное состояние, которое, отзываясь в душе чувством страдания, на лице выражается чертами страданий, а из груди вырывает звуки того же чувства. Для этого не нужно даже, чтобы сочувствующий *таким образом* понимал, что лицо, на которое он смотрит, страдает и что эти измененные черты и эти звуки выражают именно страдания. Человек, вовсе не знакомый с мимическим выражением печали,

не примет ее за радость, и вовсе незнакомый с криком ужаса никогда не сочтет его за крик веселости. Бессловесный младенец, который, конечно, ни на себе самом, ни на других не изучил воплощения чувства печали или радости, тем не менее, кричит, видя угрюмое лицо, отвечает плачем на плач и улыбкой на улыбку, не понимая вовсе значения смеющихся уст, слез или печальных стонов. Для того, чтобы зевота другого вызвала у меня зевоту, вовсе нет надобности, чтобы я сознавал психическое значение зевка.

8. Вот что заставляет нас вовсе не соглашаться с Бэном, который тщетно хочет доказать, что способность сочувствия приобретается опытом. «Процессом наблюдения и индукции, говорит он, каждое дитя узнает значение улыбки или сдвинутых бровей, нежных или грубых звуков голоса. Молодой ученик замечает в самом себе связь (между чувством и его выражением) и распространяет свои познания наблюдением над другими. Это первое из наших познаний о нашей природе»*. Но мы видим, что такое объяснение сочувствия опытом и наблюдением противоречит фактам. Мы нисколько не сомневаемся в том, что опыт и наблюдение расширяют пределы нашего сочувствия, но хотим только показать, что основа его коренится не в опытах и наблюдениях. Возможно ли предполагать в младенце такое наблюдение над собственным своим лицом, которого он никогда не видал? Кто бывал в грудных отделениях воспитательных домов, тот знает, как заразительно действует плач одного ребенка на других. Даже у животных, у которых самонаблюдения, как мы увидим далее, вовсе не существует, сочувствие появляется очень рано, и вой одного щенка поднимает общий вой. Впрочем, в одном месте Бэн и сам сознается, что в сочувствии есть какое-то *инстинктивное* основание и что «некоторые из проявлений чувства инстинктивно возбуждают то же самое

* The Emotion, p. 211. Сравн. также его же: The Will, p. 331, и его же: The Senses, p. 270.

чувство в других»*. Жаль только, что Бэн не остановился на этом инстинктивном сочувствии и не отличил его от сочувствия душевного.

9. Приняв же существование органических чувствований, мы уже легко объясним себе, что яркое выражение чувства другим, отразившись в нас через посредство зрения или слуха, может произвести в нашем нервном организме изменения, подобные тем, неведомым нам изменениям, которыми возбуждаются в нас *беспричинные* чувства гнева, страха и т. д. И в том и в другом случае это чувство беспричинное: мы можем сострадать человеку, не только не понимая почему, но даже не зная, что он страдает. Разница только в том, что в органических чувствах на нервную систему действует расстройство каких-нибудь физических органов, а в нервном сочувствии подобная же перемена в нервной системе вызывается впечатлением на нее, пришедшим извне через зрительные и слуховые органы. Нервное сочувствие вовсе еще не условливает собою сочувствия духовного, и вот почему люди слабонервные, или, лучше сказать, люди с нервами, легко возбуждающимися, бывают часто в одно и то же время и сострадательны и жестоки. Они не выносят телесных выражений страдания, не переносят криков и стонов, но в то же самое время идея страдания других может даже им нравиться и возбуждать в них удовольствие. Оператор, спокойно слушающий раздирающие душу крики больного и продолжающий твердою и спокойною рукою операцию, может быть в то же время гораздо сострадательнее иной слабонервной дамы, которая падает в обморок при малейшем крике страдания и в то же время преспокойно мучит своего мужа, детей или прислугу. Ребенок, пускающийся в плач, когда слышит плач другого, очень спокойно мучит животное, не имея еще ясной идеи страдания. Китайских палачей никто не заподозрит в сострадании, а между тем бывали примеры, что после долгой кровавой работы (в Китае преступников казнят

* The Emotion, p. 210.

осенью за один раз) они падали и умирали, и в этом мы видим прямое действие зрелища страданий на нервы и продолжительного подавления невольного нервного *сострадания*, в этимологическом смысле этого слова. Вот почему полна истины заметка Джемса Милля, что лучшие люди вовсе не искали общества и работали наедине в пользу общества, сочувствуя его страданиям, но ясно, что это уже не *нервное* сострадание.

10. От смешения нервного и духовного сострадания происходит много запутанности и противоречий в языке психологов и моралистов. Так, например, Руссо говорит о духовном сострадании, когда утверждает, что человек сострадает в других только тем бедствиям, от которых не считает самого себя свободным*, но он же говорит о нервном сострадании, когда замечает, что «привычка видеть страдания людей притупляет чувство сострадания»**, и приводит в пример священников и медиков. Но ложь этой заметки прямо кидается в глаза. Разве знаменитые герои человеколюбия мало видели человеческих страданий?

11. Конечно, и при таком объяснении нервного сочувствия мы все же доходим до *неизвестного*, но это неизвестное будет уже общее, которое Спиноза выразил так: «душа человеческая не знает своего собственного тела и знает о его существовании только по идее тех изменений, которые оно испытывает»***. Если мы заменим здесь слово *идея* словом *чувствование*, то мысль эта будет ясна. Душа наша не знает изменений, происходящих в нервной системе, но отвечает на них своими собственными актами, которые мы называем ощущениями и чувствованиями.

12. Декарт, Спиноза, Броун и др. согласно замечают ту странность в языке, что тогда как в нем есть выражение для обозначения сочувственного страдания (сострадания), нет в нем выражения для противополож-

---

* Emile, p. 242.
** Ibid., p. 252.
*** Eht. P. II, prop. 19.

ного явления, а именно, сочувственной радости. Броун даже пытается объяснить этот недостаток слова тем, что в образованных обществах принято выказывать всегда и постоянно чувство радости, так что в этом обычном, *фальшивом* выражении чувства теряется его истинное выражение*. Но мы заметим на это, что язык создан не тем образованным обществом, в котором принята такая манера фальшивого *сорадостия*. Не объясняя отсутствия слова, выражающего сочувственную радость, мы заметим только, что недостает названия и для сочувственного ужаса, который, тем не менее, так резко выражается в, так называемом, паническом страхе. Кто испытывал этот страх, тот знает, что он начинается без всякой мысли об опасности: достаточно только видеть толпу людей, бегущую в ужасе, чтобы побежать самому.

Нервная подражательность и соревнование

Необходимость отличать нервные явления от душевных явлений того же рода (13—14)

13. «Основание подражания и сочувствия — одно и то же, говорит Бэн, одно из них относится к нашим чувствам, а другое к нашим действиям»**. Мы увлекаемся не только чувствованиями, но и действиями других и, может быть, потому именно, что резкие действия выходят также из чувствований. Зрелище энергической скачки сильно возмущает наши чувствования, а именно чувство смелости и энергии. Вот почему это зрелище и увлекает мускулы зрителя в ту сторону, куда быстрее движение совершается. Но мы увидим дальше, что подражательность основывается не на одном нервном сочувствии, а выходит также из стремления к сознательной деятельности, для которой подражание представляет наиболее удобную и легкую форму***.

* Brown, p. 412.
** The Emotion, p. 210.
*** Не можем не заметить при этом, что Мюллер объясняет подражание привычкою связывать *идею* и *движение*. В пример

14. О соревновании Спиноза говорит, что оно есть тоже сочувствие, но только в приложении к желанию и что соревнование есть «желание чего-нибудь, порождаемое в нас тем, что мы представляем подобное нам существо, одушевленное тем же желанием»*.

Ясно, что здесь говорится уже о соревновании не нервном, а душевном, которое выходит из представления того, чего мы желаем. Но едва ли, кроме этого душевного соревнования, имеющего в связи со стремлением к совершенству такое важное значение в жизни человека, не следует признать существование соревнования нервного и именно соревнования в быстроте движений, которое мы можем заметить у скачущих лошадей. Мускулы, приведенные в сильное движение, вызванное нервным сочувствием, производят эти движения все с ускоряющеюся силой, но это уже не будет соревнование в точном смысле слова, а только подражание, которое, будучи возбуждено раз, собственною своею стремительностью переходит границы подражания.

Глава XV

ВОПЛОЩЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ И НЕРВНОЕ СОЧУВСТВИЕ КАК ОРГАНИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЧИ

Язык животных и язык чувства в отличие его от языка мысли (1—3).— На чем основывается язык чувствований (4—6).— Нервные аппараты языка чувства и мыслей в человеке (7—13).— Власть наша над физиологическим выражением чувствований (14).— Происхождение языка мыслей, или дара слова, из языка чувствований (15—21)

1. Если бы человек не обладал даром слова, духовную основу которого мы узнаем далее, то нервное сочувствие и воплощение чувствований в крике, в мимике и в телодвижениях были бы единственными средствами

такой связи он приводит *зевоту*; но разве зевота есть следствие привычки? (Phys. T. II, p. 96).

* Eth. P. III. Prop. 26. Schol.

душевного общения между людьми. Так называемый язык животных и останавливается именно на этой ступени. Если мимику, телесное движение, крики и стоны, вызываемые в нас чувствованиями, можно назвать языком, то, конечно, таким языком обладают и животные, и, без сомнения, им одним обладал человек до начала выработки слова, если было когда-нибудь такое время.

2. Этот органический язык, язык чувствований, а не мыслей, чувствований, сопровождающих представления и мысли, но не самих мыслей и представлений, свойствен, без сомнения, не одним животным, но и человеку и входит сильным элементом в человеческий язык. Чтобы убедиться в этом, стоит только сравнить бесчувственное, холодное чтение какого-нибудь драматического отрывка с представлением того же отрывка на сцене хорошим актером: мысли передаются те же самые, и при медленном чтении мы, кажется, могли бы глубже вдуматься в них, но какая разница в действии на нас! Вся же эта разница происходит именно оттого, что актер к спокойному *языку мыслей* придает страстный *язык чувства*, характеристические видоизменения голоса, мимику и телодвижения. Мы так привыкли пользоваться языком чувства при рассказе или чтении, что даже не можем прочитать совершенно бесстрастно отрывка, в котором, сколько-нибудь, проглядывают те или другие чувства, и совершенно монотонное чтение даже философского трактата неприятно поражает нас. Замечено даже, что такое, совершенно бесстрастное чтение делает для нас менее понятным самый отрывок. Это происходит оттого, что при эстетическом чтении, как его называют, истолкователем мысли становится чувство: т. е. известный звук голоса по нервному сочувствию пробуждает в нас именно то чувство, которое выражается в словах. Таким образом, хороший актер является лучшим истолкователем драматической пьесы, хотя не прибавляет к ней ни одного слова, и хорошая игра шекспировской драмы на сцене объясняет нам эту драму не только гораздо быстрее, но и

гораздо полнее, чем обширный критический трактат о той же драме, хотя самая игра актера может быть отчасти следствием спокойного критического изучения.

3. Но что же вносит актер в драматическую пьесу, если не прибавляет к ней ни одного своего слова? В *язык слова* он вносит единственно *язык чувства*, т. е. мимику, телодвижения и различные видоизменения голоса. По силе же влияния на нас игры хороших актеров и даже чтецов и рассказчиков, мы можем судить о необыкновенном разнообразии, богатстве и сильном влиянии на нас этого языка чувства. Одной и той же фразе мы можем придать множество разнообразных оттенков, не изменив в ней, даже не переставив с места на место ни одного слова. Так, напр., известному восклицанию Гамлета: «человек он был!» хороший актер может придать множество самых разнообразных смыслов: вопроса, утверждения, сомнения, презрения, восторга, горести, глубокой иронии, шутки и т. д. и придает это все, не изменяя в самой фразе ни одного слова. Следовательно, не вправе ли мы заключить, что чувствования выражаются не словами, а особенным своим языком? Словами можно *описывать* чувство, но, описывая чувство, мы будем только ходить вокруг да около, тогда как хороший актер одним или несколькими звуками голоса заставит нас почувствовать самое чувство, т. е. возбудит его в нас через посредство нервного сочувствия. Еще разительнее выражается вся самостоятельность, гибкость, богатство и разнообразие языка чувствований в *итальянской* опере на *русской* сцене. Большинство слушателей не понимает ни слова по-итальянски и не знают даже либретто, а между тем находится под сильнейшим и разнообразнейшим влиянием прекрасного пения и художественной игры артистов. Не ясно ли, что возбудителем чувствований здесь являются единственно звуки, мимика и телодвижения, или пантомима? Эта самостоятельность и всеобщность языка чувствования одна дала возможность знаменитому Ольриджу, не зная другого языка, кроме англий-

ского, глубоко потрясать публику на самых разноязычных театрах.

4. Убедившись в совершенной отдельности языка чувствований от языка мыслей, убедившись в необыкновенном богатстве и разнообразии этого языка чувствований и в его сильном и беспрестанном вмешательстве в язык мыслей, мы вправе теперь задать себе вопрос: на чем основывается, какими средствами пользуется этот богатый язык, удачно соперничающий своими богатствами с самым развитым языком мысли, или речью? Нет никакого сомнения, что самое деятельное орудие этого языка чувствований есть звук голоса. Вот почему справедливо называют музыку языком чувства. Мы так мало наблюдали над характеристикою звуков человеческого голоса и так мало имеем слов для ее выражения, что далеко не можем сказать словами того бесконечного разнообразия интонаций голоса, которое, тем не менее, мы чувствуем и которому подчиняемся, слушая игру хорошего актера или речь великого оратора. Могут ли наши бедные названия — понижение, повышение голоса, перерывчатость, глухота, сдержанность — выразить хоть сколько-нибудь то разнообразие чувствований, которое заставляет нас испытывать хороший актер? К этому средству присоединяются два другие, более грубые, но, тем не менее, чрезвычайно разнообразные, а именно мимика и телодвижения.

5. Мимика, как выражение чувствований, так же мало изучена, как и звуки. Наши обычные фразы: печальное выражение лица, веселое, грустное, насмешливое, холодное и т. п., далеко не исчерпывают всего богатства средств личной мимики, и мы описываем эти средства только по их действию на нас. Нужно много страниц, чтобы описать и разъяснить иное выражение лица, а оно действует на нас мгновенно, и мы мгновенно проникаемся теми чувствами, которые оно выражает, далеко еще не будучи в состоянии выразить этих чувствований словами. Язык телодвижений уже более груб и менее разнообразен, чем даже язык ми-

мики, а не только звуков, но не менее выразителен. Говорят, что знаменитый Гаррик, при появлении тени в «Гамлете», стоя спиной к зрителям и не произнося ни одного слова, производил на них влияние сильного ужаса.

6. Все эти три средства языка чувств: звук, личная мимика и телодвижения, и особенно первые два, находятся между собою в тесной связи, для объяснения которой мы должны войти в некоторые физиологические подробности. Эти подробности тем для нас важны, что, уяснив нам, хотя несколько, язык чувствований, покажут нам и органическую основу словесного языка. С этой точки зрения мы перейдем к этим подробностям.

7. Кто сообразит все бесконечное разнообразие движений, которые употребляет язык чувства и мысли в человеке, тот не будет удивлен, узнав, что в этом столь сложном явлении принимает участие не один какой-нибудь нерв, а очень сложная система нервов и мускулов. Мускульный аппарат речи и движений описали мы в первой части нашей антропологии*, а теперь нам приходится описывать нервы этого сложного аппарата.

8. Из нервов орудием языка — языка как выражения не только наших мыслей, но и наших чувствований — являются следующие: 1) нерв тройничный (nervus trigeminus), 2) нерв личной (n. facialis), 3) блуждающий (n. vagus) с прибавочным (n. accessorius), или Валлизиевым, и 4) нерв подъязычный (n. magnus hipoglossus).

9. *Тройничный нерв.* Две ветви этого нерва состоят исключительно из волокон, передающих ощущение, в третьей же ветви смешаны волокна чувства и волокна движения**. Тройничный нерв обусловливает чувствительность всей передней части головы, начиная с уха, чувствительность лица, слизистой оболочки глаз, ноздрей, языка и полости рта***. Третья ветвь тройничного

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VIII.
** Manuel de Phys., p. M u l l e r. V. I, p. 671.
*** Ш в а н н, стр. 57.

нерва, кроме выполнения своих функций ощущения, управляет еще движениями нижней челюсти при жевании, а, следовательно, и при произношении слов. При перерезе этого нерва с обеих сторон движение челюсти прекращается. Заметим же еще, что тройничный нерв заключает в себе и отделительные волокна слезной железы *, а слезы, как известно, служат также к выражению чувствований. Из описания функций тройничного нерва ясно уже, какое важное участие принимает он как в языке чувствований, так и в языке мыслей. Это участие выражается не только в двигательных его волокнах, но и в ощущающих, потому что ощущение движений лица, языка и челюстей, без сомнения, играет очень важную роль в нашем выражении чувств и мыслей.

10. *Личной нерв* есть главный двигательный нерв лица, следовательно, главный двигательный нерв всей личной мимики. Этим самым уже объясняется важное значение этого нерва в выражении наших чувствований. У животных, по мере того как мускулы лица и физиономические выражения страстей уменьшаются, объем личного нерва также становится менее**. Замечательно, что личной нерв находится в такой связи с процессом дыхания, что Мюллер не задумывается назвать его дыхательным нервом лица (le nerf respirateur de la face) в том смысле, что действие этого нерва возбуждается всякий раз, как движение дыхания выполняется с большей энергией, чем обыкновенно, или с усилием, особенно у людей с расслабленным организмом***. Роль этого нерва в выражении чувств очевидна: внешнее представление через посредство большого мозга (а в чувствах органических то или другое состояние организма) вызывает в душе то или другое чувствование, которое, в свою очередь, действует обратно на мозг и приводит, бессознательно для нас самих, личной нерв в деятель-

* Учеб. Германа, стр. 260.
** Man. de Phys. V. I, p. 775.
*** Ibid., p. 774.

ное состояние, соответствующее возбужденному чувствованию, а деятельное состояние личного нерва, который весь состоит из двигательных волокон, производит сокращение бесчисленных личных мускулов, сокращения же эти выражаются в физиономии тем или другим ее характерным выражением.

11. *Блуждающий нерв* с добавочным, или Валлизиевым, выходя из полости черепа, сходит вдоль по шее и по груди до желудка, посылая на этом пути ветви к горлу, к легким и сердцу, равно как к органам глотания и желудка*. Блуждающий нерв с добавочным дает чувствующие и движущие волокна механизму, приводящему в движение гортань**. Раздражение ветви *добавочного* нерва, выходящей из продолговатого мозга, вызывает движение в мышцах гортани. При перерезе этого нерва голосовая щель сильно расширяется и теряет способность суживаться, так что животное не может издавать голоса. *Блуждающий* нерв, наоборот, растягивает гортанную щель. В нижнем гортанном нерве находятся оба рода волокон: и суживающие и расширяющие гортанную щель. Герман называет оба эти нерва, блуждающий и добавочный, *смешанным* нервом и приписывает смешанному нерву следующие функции: по пути от мозгового центра к оконечностям (в центробежной деятельности) смешанный нерв дает: a) *движущие* волокна для мышц мягкого нёба, глотки и гортани, для мышц дыхательного горла и его ветвей, для пищеприемника, желудка и некоторых др., b) *задерживающие* волокна для сердца, c) *отделительные* волокна: для слизистой оболочки желудка и для почек, d) *сосудо-двигательные* волокна для легких. К центростремительным волокнам *смешанного* нерва Герман относит: a) чувствующие волокна для всего дыхательного аппарата, для пищеварительного, от нёбной занавески до piloris и для сердца, b) волокна, возбуждающие рефлексы в дыхательных мышцах; волокна

---

* Шванн, стр. 59.

** Учебн. Германа, стр. 256.

задерживающие — для легких и трофические, заведывающие образованием сахара в печени.

Из одного описания смешанного нерва видно уже, какое громадное участие должен он принимать в воплощении наших чувствований в звуки, видно также и то, что движения легких, гортани и сердца находятся между собою в тесной связи и состоят в то же время под сильным влиянием многих растительных процессов. Здесь мы видим возможность физиологического соотношения, которое, например, замечаем мы между чувством страха и отделением почек, между гневом и отделением печени, вообще между страстными движениями души и пищеварением. Через этот нерв мы получаем ощущение движения наших легких и горла, вызванных нашею волею или, помимо нашей воли, каким-нибудь сильным чувствованием или, наконец, какою-нибудь чисто физическою причиною.

12. *Подъязычный нерв* снабжает двигательными волокнами все мышцы языка, который и сам есть не что иное, как большая масса мышечных волокон — один большой мускул. Из этого понятно уже само собою важное значение подъязычного нерва в образовании звуков, условливающих речь. Но весьма было бы ошибочно приписывать ему одному все физиологические явления, которыми с телесной стороны условливается дар слова. Язычный мускул, без сомнения, принимает важное участие в речи, но разделяет это участие с лицом и, главное, с губами и челюстями, с одной стороны, с горлом и легкими — с другой. Вот почему для нас замечательна тесная, анатомическая связь между личным нервом и подъязычным. Оба они выходят из одного и того же мозгового центра, из *оливчатых тел**.

13. Все эти нервы, тройничный с личным, блуждающий с добавочным и подъязычный, Мюллер считает тремя позвоночными нервами головы**, принимая, конечно, мозговой узел за продолжение позвоночного

---

* Man. de Phys., par Müller, p. 250.
** Ibid. V. I, p. 681.

мозга*. Таким образом, уже анатомически установлена самая тесная связь между мимикой и речью, с одной стороны,— дыханием, движением горла, легких и сердца, а следовательно, и с кровообращением — с другой. Кроме того, через посредство смешанного нерва наши органы выражения чувств находятся в связи с отправлениями желудка и выделением различных желез: печени, почек, слезных желез. Вот тот необыкновенно сложный аппарат воплощения чувствований, посредством которого устанавливается тесная связь между чувствованиями нашей души и множеством физиологических явлений в нашем теле. Через этот аппарат веселость, а иногда и внезапное горе приводят в судорожное движение наш дыхательный орган, и эти движения обнаруживаются смехом.

Через этот же орган чувство ужаса в душе отражается в лице особенным состоянием мускулов, в сердце сжиманием и потом усиленным биением, в легких — затруднением дыхания, в горле — криком или таким поражением мускулов, что голос отнимается, в почках— отделением, в коже — дрожью и т. д.

14. Над многими из этих физиологических выражений наших душевных чувств мы имеем власть, не подлежащую сомнению; мы можем смеяться, хотя бы не чувствовали в душе своей никакой причины смеха, мы можем дать гневное выражение нашей физиономии, хотя бы не чувствовали в душе ни малейшего гнева, мы можем притворно издать крик ужаса или печали, или заставить задрожать наш голос, хотя мы ничего не боимся. Хороший актер очевидно доказывает нам, насколько мы властны свободно распоряжаться физиологическим выражением чувствований, которые совершаются также и помимо нашей воли. Конечно, власть эта имеет свои пределы, и некоторых физиологических явлений воплощения мы не можем вызвать произвольно, но, во всяком случае, власть эта очень обширна: может

* См. «Педаг. Антр.», ч. I, гл. IX, п. п. 7, 10 и др.

быть, даже на ускорение и замедление биения сердца мы можем иметь произвольное влияние.

15. Теперь предположим себе, что человек лишен дара слова, но не лишен в то же время возможности произвольно распоряжаться воплощением чувствований, звуками, мимикой и телодвижениями и что, кроме того, между людьми существует то нервное сочувствие, о котором мы говорили выше. Спрашивается, могли ли бы люди в таком состоянии сообщать друг другу свои чувствования? В этом не может быть, конечно, ни малейшего сомнения, и, соображая все сказанное, мы должны признать, что такое сообщение необходимо установилось бы между людьми и было бы двоякого рода: одно — непроизвольное, другое — произвольное. Рассмотрим же оба эти рода сообщения.

16. Непроизвольное сообщение чувствований уже разъяснено нами выше, когда мы говорили о нервном сочувствии. Крик ужаса, вырвавшийся у человека невольно, и изображение ужаса в лице и в движениях также невольно пробудят ужас в другом человеке, слышащем этот крик и созерцающем эти видимые символы ужаса. Это невольное сообщение чувств между людьми идет гораздо дальше, чем кажется с первого взгляда. Слушая хорошего актера и смотря на него, мы испытываем самые разнообразные оттенки различных чувств, вовсе не потому, чтобы мы знали, что вот такою-то интонациею голоса, таким-то выражением лица и таким-то телодвижением изображается такой-то оттенок такого-то чувства,— мы вовсе не знаем этого и даже сами прежде никогда не издавали таких звуков, никогда не видали таких выражений лица, тем не менее, эти звуки и эта мимика, путем нервного сочувствия, пробуждают в душе нашей именно те чувствования, которые хотел пробудить актер. Следовательно, мы видим, что область невольного нервного сочувствия не ограничивается одним резким и крайним проявлением сильного чувства. Даже в простом разговоре с другим лицом мы невольно подчиняемся этому невольному сочувствию, причина которого не сознается

нами, так, например, нам иногда чрезвычайно трудно было бы определить, в чем выражается внутреннее недовольство человека, с которым мы говорим, а между тем мы очень верно угадываем это недовольство и испытываем на себе его тяжелое действие, не понимая, откуда оно идет.

17. Непроизвольный язык, условливаемый нервным сочувствием, общ человеку и животному. Посредством этого языка животное угадывает чувства других животных того же рода, угадывает чувством, а не пониманием. Крик страха, изданный курицею, завидевшею коршуна, действует как мотив страха на цыплят, и они бегут спрятаться под крылья матери, бегут не потому, чтобы *понимали* значение крика, а потому, что он инстинктивно пробудил в них то же чувство, которое вызвало его в матери.

18. Теперь предположим, что человек, обладая таким же языком невольного нервного сочувствия, *обратит внимание на самый этот язык*. Положим, что он заметит, что чувство внезапного испуга всегда сопровождается в нем определенными звуками голоса, определенными выражениями лица и определенными телодвижениями, а чувство веселости — другими звуками, другою мимикою и другими телодвижениями, чувство горя — третьими и т. д., тогда очень естественно, что человеку может притти на мысль и в то время, когда он не испытывает никакого особенного чувствования, произвесть те же звуки и те же мимические движения для того, чтобы возбудить в другом требуемое чувство. Но так как человек, как мы видели выше, может произвольно распоряжаться воплощениями чувств, хотя в то время и не испытывает этих чувств, то естественно, что такое притворное выражение чувств ему удастся и возбудит в другом существе, в другом человеке, то или другое чувство, как возбуждает их в нас игра актера. С накоплением этих наблюдений мог бы установиться между людьми особенный язык, язык, выражающий чувствования, *испытанные прежде*, хотя и не испытываемые в то время, когда они выражаются. Тогда

человек дал бы уже *названия* своим душевным чувствованиям, возбуждаемым в нем теми или другими предметами, *названия* удовольствию и страданию, страху, гневу, любви, отвращению, боли, голоду и т. д. Отсюда уже возможен переход и к названию предметов, возбуждающих те или другие чувствования и желания.

19. От звука как *невольного* выражения чувства человек, посредством *наблюдения* над самим собою и подобными ему существами, также выражающими свои внутренние чувствования и желания, мог перейти к *произвольному* употреблению того же звука, только *как представителя данного чувства*. Звук же как произвольный представитель данного чувства, а не как его *необходимый* рефлекс есть уже не звук, а *слово*. Переход же от слов, выражающих чувства, к словам, выражающим представления, весьма понятен. Нет сомнения, что первобытный человек дал название прежде всего тем предметам, которые сильно возбуждали в душе его то или другое чувствование, и что потребность чистого интеллектуального мышления развилась уже впоследствии, так что языку мысли предшествовал язык страсти. Внимание человека должно было прежде всего остановиться на тех предметах внешнего мира, которые почему-либо сильно возбуждали в нем то или другое чувствование: или страх, или гнев, или надежду, или любовь, или отвращение. Поэтому естественно, что человек перенес звуковые рефлективные воплощения этих чувствований, внушаемых ему предметами внешнего мира, на самые предметы. Таким образом, из *звуковых рефлективных представителей* чувства, через посредство самонаблюдения, могли образоваться *звуковые представители предметов* или *действий*, т. е. *слова*, и язык страсти мало-помалу мог переходить в язык мысли.

20. Но чем более вырабатывался язык мысли, тем более терялся в нем язык чувства. Звуки, невольно порождаемые душевными чувствами, превратившись в произвольные символы мысли, сделавшись *словами*, подвергались потом бесчисленным изменениям уже не

по законам чувства, а по законам мысли и под разнообразными влияними различных обстоятельств: потребностей жизни и смешения народов. Понятно, что характер чувства должен был очень стереться со слов при их беспрестанном многовековом употреблении для выражения уже не чувств, а мыслей; однакоже, и теперь его легко заметить, особенно в тех отступлениях от общечеловеческой логики, которые представляет грамматика каждого языка. Особенно характер чувства заметен в языках, еще мало развитых, но окончательно не исчез он и в языках самых развитых, которые давно уже живут и развиваются по законам мысли, а не чувствований и их рефлексов.

21. Мы должны будем возвратиться к этому предмету в третьем отделе нашей антропологии, где будем говорить о происхождении человеческого языка — этой видимой черты, отделяющей человека от животного, но и здесь уже мы сочли необходимым указать на то, каким образом обширная система воплощения чувств, которою творец одарил человеческий организм, преимущественно перед всеми другими организмами, и которую человек, без сомнения, еще развил употреблением, которою, наконец, он овладел посредством многочисленных опытов, сделала возможным не только симпатический язык чувства, язык, общий и человеку и животному, но и послужила телесным основанием для дара слова, духовною основою которого является самосознание, свойственное только душе человека.

Глава XVI
ОТДЕЛЕНИЕ ЧУВСТВОВАНИЙ ОТ ЖЕЛАНИЙ И ДУШЕВНЫХ ЧУВСТВЕННЫХ СОСТОЯНИЙ

Запутанность разделения чувствований в общественной психологии и у психологов (1—4).— Причина этой запутанности (5).— Отделение чувствований от желаний (6—7).— Отделение простых чувствований от чувственных состояний души (8—9).— Чувствования душевные и духовные (10)

1. До сих пор мы разделяли чувствования единственно по способу их происхождения и, на основании

этого принципа, отделяли *чувствования органические* или *беспричинные*, причина которых скрывается в состояниях организма, от *чувствований душевных*, причина которых ясно сознается нами в представлениях, вызывающих те или другие чувствования. К этим двум видам мы могли бы присоединить еще чувствования *духовные*, т. е., по нашему определению *духа**, такие, которые свойственны только одному человеку, но, чтобы облегчить себе анализ, мы все эти чисто человеческие психические явления относим к третьей части нашей антропологии, хотя и не можем везде строго выдержать этой системы.

Но каждый из нас сознает, конечно, что чувствования разделяются не только по внешнему принципу своего происхождения, но и по *внутреннему* своему *качеству*. Кто же смешает гнев с любовью, страх с радостью? Вот об этом-то делении по качеству мы и хотим говорить теперь.

2. Может быть, ни в чем так не выражается младенческое состояние наших психологических понятий, как в разделении чувствований. Пусть два или три человека попробуют только перечислить испытываемые ими чувствования, и они увидят, что счет у каждого будет свой особый. Сначала это дело, может быть, покажется им легким, каким показалось оно и Декарту, но потом они убедятся, что это дело очень нелегкое, если и возможное. Откуда же происходит такое странное явление? Разве любовь, гнев, радость и страх не одинаково знакомы китайцу, французу или жителю Патагонии? Разве наши прадеды не так же ненавидели и любили, как и мы? Если же эти психические явления совершались и продолжают совершаться всегда и у всех одинаковым образом, то они выполняют все требования, чтобы сделаться точными предметами научного исследования: откуда же происходит, что человек даже и не перечислил, а не только уже не разместил своих чув-

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLV, п. 2.

ствований в какую-нибудь стройную систему, с которой все были бы согласны?

3. Странность этого явления увеличивается, когда мы видим, что и те люди, которые не только испытывают различного рода чувствования, но и сделали их предметом своих специальных и упорных наблюдений, не достигли никаких положительных результатов в исчислении и классификации столь знакомых каждому душевных явлений. «Проведение полной системы чувствований,— говорит знаток психологической литературы, профессор Фолькман, — остается и до сих пор благочестивым желанием, осуществление которого едва ли подвинулось вперед бесчисленными попытками старых психологий» *. Мы же прибавим, что и попытки новой психологии, сделанные для достижения той же цели, дали такие же, если не меньшие результаты, как и попытки старой. Не можем же мы считать особым подвигом психологов гербартовской школы, что они вовсе уклоняются от перечисления чувствований и их классификации?

Различные чувствования, тем не менее, остаются различными психическими явлениями, различие которых каждый замечает.

4. У каждого самостоятельного психолога, если он только не набрасывает с намерением туманного покрова на этот отдел психологии, свой особый счет чувствований и своя особая классификация. У Декарта основных чувствований шесть **; у Спинозы — три, между которыми он помещает и *желание* как третий вид чувствований ***; Броун подразделяет *главные* чувствования по принципу времени на чувствования, относящиеся к настоящему, прошедшему и будущему, относит к последним *желания* и насчитывает одних *главных* желаний десять, не сообщая нам, сколько же неглавных и как относятся главные к неглавным ****. Новей-

---

* Grundr. der Psych., von Volkmann. S. 318.
** Descartes. Les passions. Art. 69.
*** Eth. P. III. App. Def. 1. 2. 3.
**** Brown, p. 340.

Страница из черновой рукописи К. Д. Ушинского с перечнем душевных движений и опытом их классификации.

ший английский психолог Бэн насчитывает уже одиннадцать групп душевных чувствований *. Новейший германский психолог Вундт совершенно избегает перечисления чувствований и скорее занимается лексикологией *некоторых* названий этих психических явлений, чем их анализом **. Невольно поражаешься этим явлением и спрашиваешь себя: возможно ли, в самом деле, перечислить чувствования? Не бесконечное ли их множество? Не свои ли особые чувствования у каждого человека? Не появляются ли они случайно, не повторяясь вновь? Но уже одно то, что люди понимают чувствования друг друга, понимают даже по одному описанию чувствования людей, давно отживших, и верно отгадывают, каких последствий должно ожидать от того или другого чувствования, показывает, что это явления не случайные, но постоянные, и что если могут быть, как догадывается Бэн, такие видоизменения чувствований, которые не общи всем людям, то есть же и такие *основные*, которые одинаково повторяются у всякого человека всех веков и всех национальностей. Неужели же нет возможности доискаться, по крайней мере, этих основных чувствований и перечислить их?

5. Нам кажется, что главная причина путаницы в перечислении чувствований заключается в том, что, приступая к этому перечислению, не отделяют, *во-первых*, чувствований от желаний, а, *во-вторых*, чувствований самих по себе — от их соединений с теми представлениями, которыми они вызываются и которых, конечно, бесчисленное множество, и *в-третьих*, не выделяют чувствований, возникающих из человеческих особенностей. Попробуем же прежде всего избежать этих ошибок.

6. *Отделение чувствований от желаний.* Желание есть, конечно, тоже чувствование, но во-1) чувствование уже производное, а во-2) дающее само по себе це-

* The Emotion, p. 58—61.
** Menschen- und Thierseele. II B. S. 25—27 u. 35—37.

лую серию новых явлений, относящихся к области воли, куда и само оно должно быть причислено. Правда, что *желать* и *хотеть*, как замечает Рид * (I wisch and I desire), не одно и то же, но, однако, легко заметить, что это лишь *две степени* одного и того же явления. В существе, в котором нет свободной воли (а мы именно покуда занимаемся таким существом), *желание* немедленно переходит в *волю*, как только будут устранены или подавлены все противоборствующие ему в самой душе желания и нежелания. Точно так же воля немедленно переходит в поступок, как только будут удалены все препятствия к такому переходу, представляемые уже внешним для души миром. Желание, следовательно, есть уже начало воли в процессе ее образования еще в самой душе. Вот почему в отношении одного и того же предмета мы можем иметь *различные* желания, но волю только *одну*. Как только желание наше возрастет до того, что подавит все другие желания, так оно и превратится в волю.

7. Желание есть уже следствие соединения того или другого чувствования с тем или другим определенным представлением. *Стремиться* мы можем и к тому, чего не знаем и чего себе не представляем; так, младенец стремится к пище, не зная, что такое пища. Но *желать* мы можем только того, что уже знаем и что уже себе представляем более или менее ясно. Человек стремится к пище и тогда, когда не знает, что такое пища, но, попробовав той или другой пищи и испытав *удовольствие*, происходящее от удовлетворения голода этою пищею, уже сознательно ее желает. Следовательно, желание возникает в человеке из прирожденных бессознательных стремлений через посредство соединения представления о предмете, удовлетворяющем или неудовлетворяющем данному стремлению, с чувствованием, возникающим при этом удовлетворе-

---

* Read, p. 122. То же у Аристотеля (Aristoteles Nicomachisch Ethik; übers. von Stahr. B. III, kap 2, § 6).

нии или неудовлетворении. На этом основании, желание должно быть выделено из области чувствований и отнесено к области воли.

8. *Отделение чувствований от чувственных состояний души* или от соединения чувствований с представлениями. Хотя всякое *душевное* чувствование непременно соединено с каким-нибудь представлением, но уже потому только, что одно и то же чувствование может быть соединено с разнообразнейшими представлениями, мы должны строго отделять представления от чувствований, ими внушаемых; иначе мы потеряемся в бесчисленности чувствований, соответствующей бесчисленности представлений, и в бесчисленном разнообразии их сочетаний. Кроме того, мы видели, что те же самые чувствования могут не вызываться представлениями, а, наоборот, вызывать их, возникая сами не из представлений, а из органических, несознаваемых нами причин.

Правда, что и в том и в другом случае чувствование мгновенно соединяется с представлением, так что мы не можем наблюдать его в его отдельности, но в этом отношении оно разделяет судьбу тех химических элементов, которые никогда не могут быть получены в чистом виде, но всегда только в соединении с другими элементами.

Однакоже это обстоятельство не мешает химику принимать эти элементы за самостоятельные, именно потому, что они могут переходить из одного соединения в другое.

9. Чувствования, сливаясь с представлением и с самыми сложными сочетаниями представлений, составляют с ними вместе то, что мы назовем покудова хоть *чувственным состоянием души*. Понятно, что хотя бы эти чувственные состояния возникали из немногих элементарных чувствований, но сами по себе они могут быть так же разнообразны, как могут быть разнообразны наши представления и сочетания этих представлений. Кроме того, в одном и том же сочетании представлений может открываться нами множество

разнообразных чувствований, так что от этого будут возникать уже *смешанные чувственные состояния души*. Так, напр., в отношении к одному человеку мы можем испытывать самые разнообразные чувствования и из смешения таких чувствований образуется особое индивидуальное, нам только свойственное чувствование к этому человеку, которое мы затрудимся рассказать другим иначе, как рассказав всю историю его образования. Но разве это должно мешать психологу различать элементы этих сложных продуктов душевной жизни?

Этот переход чувствований в чувственные состояния души так для нас важен, что мы посвятим ему особую, следующую главу.

10. *Отделение чувствований душевных от духовных*. Слово *душевный* отделяет для нас изучаемые нами чувствования как от *органических*, о которых мы говорили выше, так и от *духовных*, о которых мы будем говорить в конце нашей антропологии.

К духовным чувствованиям и к духовным чувственным состояниям мы относим не только такие, как, напр., чувствование права, чувствования эстетические, но и те сложные психические явления, в которых особенности *душевные* перемешиваются с особенностями *духовными*.

Так, напр., чувствование *гнева* есть явление душевное, а чувствование *мести*, в котором гнев является таким сильным элементом и которое потому психологи, большею частью, помещают рядом с чувствованием гнева, есть уже явление духовное, так как в нем к чувствованию гнева присоединяется чувствование права. Конечно, мы не можем выдержать во всей строгости такого деления и, поясняя примером то или другое чувствование, будем приводить и такие психические явления, которые свойственны только человеку, но тут же всегда укажем на те *общие* душевные элементы, которые именно занимают нас в этом отделе.

Глава XVII

ПЕРЕХОД ЧУВСТВОВАНИЙ В ЧУВСТВЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ ДУШИ

Сохранение следов чувствований (1).— Отношение следов чувствований к следам представлений (2).— Комбинация чувственных следов представлений (3).— От чего зависит напряженность чувствования и его обширность (4—6).— Отчего следы чувствований, соединяемых с идеею, сохраняются в нас дольше (7). — Как действует повторение на чувство (8—10).— Практическое значение этого вопроса (11—14)

1. Представления наши сохраняются в нашей памяти в форме следов, как бы мы ни представляли себе эти следы: в форме ли нервных привычек, или в форме идей, или, наконец, в той *двоякой* форме, какую мы признали, основываясь на фактах, ясно указывающих как на физические, так и на душевные элементы в актах нашей памяти *. Но в какой же форме сохраняются в нас следы испытанных нами чувствований? Что мы сохраняем следы чувствований, в этом не может быть сомнения. «Мы и желаем того или другого, как справедливо замечает Бэн, только потому, что *помним* то или другое чувствование, испытанное нами **. Но должно строго отделять *воспоминание* чувствования от его *воспроизведения*. Мы можем вспоминать, как то или другое представление возбуждало когда-то наш гнев, и вовсе не чувствовать прежнего гнева при этом воспоминании. Но, с другой стороны, представление, раз возбудившее наш гнев, может снова возбуждать его и даже так, что мы гневаемся уже при самом появлении представления, прежде даже, чем дадим себе отчет, почему мы гневаемся. Так, лицо человека, нанесшего нам глубокое оскорбление, возбуждает в нас чувство гнева, прежде чем мы подумаем о нанесенном нам оскорблении. Точно так же присутствие любимого человека возбуждает в нас чувство любви прежде, чем мы

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXII.
** Bain, The Emotion, p. 63.

подумаем о причинах и условиях, из которых родилось и в которых окрепло наше чувствование. Вот почему мы должны признать, что следы чувствований сохраняются в нас, как и следы представлений. Но как сохраняются?

2. Бэн замечает, что чувствования, пережитые нами, труднее и слабее воспроизводятся, чем представления, занимавшие наше сознание *. Мы же полагаем, что чувствования без представления вовсе не могут быть воспроизводимы нами сознательно и по произволу, хотя иногда и возникают из органических причин, лежащих вне нашего сознания. Мы решительно не видим возможности воспроизвести произвольно то или другое чувствование иначе, как вызвав его тем или другим представлением, в котором оно сохраняется. Не вдаваясь в подробное исследование этого вопроса, с которым мы встретимся ниже, мы примем покудова, что следы *душевных чувствований*, испытанных нами, сохраняются как в *нервных* **, так и в *идеальных* следах представлений, которыми эти чувствования были в нас вызваны, или, другими словами, что в душе сохраняются не бесцветные абрисы представлений, а раскрашенные красками чувствований, которыми эти представления и сочетания их проникнуты. Такие представления и сочетания, ассоциации представлений мы будем называть *представлениями чувственными*, или *аффективными образами*. Если же в душе нашей сохраняются целые вереницы и сети представлений, проникнутых одним или многими чувствованиями, то это мы назовем *чувственным состоянием души*. От большей же или меньшей сложности образов, проникнутых чувствованиями, происходит много психических явлений, очень интересных и весьма важных для психолога и педагога.

3. Одиночное ощущение или его след не может возбудить в нас ни *радости*, ни *печали*, хотя может воз-

* Bain, The Emotion, p. 38.

** Или в органических состояниях тела, как мы это показали выше для чувствований органических.

будить *удовольствие* или *неудовольствие*. Одиночное представление, не очень обширное, хотя и есть уже сочетание следов многих ощущений, но не доставит еще нам настолько радости или печали, чтобы они заслуживали это название. Но чем сложнее становится сочетание представлений, проникнутых чувством удовольствия, тем явственнее и постояннее выражается в нас состояние радости или печали. Отдельный цвет, отдельный запах или вкус может быть нам приятен или неприятен, т. е. может, в своей отдельности, возбуждать в душе чувствование удовольствия или неудовольствия, но не радость и не печаль. Для возбуждения в нас радости или печали необходима уже целая ассоциация представлений, из которых каждое возбуждает в душе нашей данное чувствование. Тогда только душа наша получает возможность, переходя от одного аффективного представления к другому, также проникнутому чувствованиями, *продолжить* состояние удовольствия и неудовольствия, или, обнимая разом целую ассоциацию аффектированных представлений или какую-нибудь значительную часть ее, *расширить* чувство удовольствия или неудовольствия до той степени, что мы можем назвать уже это душевное состояние печалью или радостью *.

4. Чувствование, само по себе, может быть только слабее или сильнее, *напряженнее* (интенсивнее). Степень напряженности отдельного чувствования зависит от двух причин: *во-первых*— от напряженности того стремления, из удовлетворения или неудовле-

* То, что мы называем *душевным чувственным* состоянием, Вундт называет *настроением* (Stimmung) и *аффектом*, совершенно изменяя то значение этого слова, которое придано было прежними психологами (Menschen- und Thierseele. B. II. S. 28). Но, наткнувшись на это знаменательное явление, Вундт скоро оставляет его, так как оно противоречит его главному положению. К тому же явлению пришел и Спенсер, и также без всяких последствий (Principles of Psychologie, § 201). Отбросив ложь теории, мы найдем здесь верное наблюдение. Фортляге признает даже особенные «чувственные понятия» (Gefühlsbegriffe), но также не дает этой мысли надлежащего места (Syst. d. Psych. I Th. § 15).

творения которого чувствование рождается, и, *во-вторых,* от предмета, служащего удовлетворением, смотря по тому, в какой степени он удовлетворяет стремлению или мешает его удовлетворению. По степени удовлетворения стремления напряженность чувства упадает и возрастает снова вместе с усилением стремления.

5. Понятно, что и напряженность *чувственного душевного состояния* будет зависеть от большей или меньшей напряженности тех чувствований, которыми проникнуто то или другое сочетание представлений, условливающее чувственные состояния нашей души, но *обширность* чувственного состояния, а вследствие того его продолжительность и постоянство зависят уже от обширности самих сочетаний, проникнутых теми или другими чувствами. Одиночное или необширное представление не может долго возбуждать то или другое чувствование. Необходима целая ассоциация представлений для того, чтобы душа, переходя от одного из них к другому, могла возобновлять чувствование более или менее продолжительно, смотря по обширности ассоциаций, его возбуждающих. Если какое-нибудь чувствование в нас слишком напряжено, то мы сами навязываем на него целый ряд ассоциаций, не идущих даже к делу, только чтобы удержать чувство и расширить его. Так, под влиянием гнева мы взводим иногда такие обвинения на человека, возбудившего в нас гнев, какие показались бы нам забавными в спокойную минуту. Душа наша, обнимая разом целую большую ассоциацию представлений, проникнутых одним и тем же чувствованием, расширяет самое чувствование.

6. В самом *чувствовании* мы можем только различать степень его напряженности, а в *чувственном состоянии,* каковы, напр., радость, печаль, любовь, ненависть, мы, кроме степени напряженности, зависящей от напряженности самого чувствования, проникающего данную ассоциацию, должны различать степень *продолжительности* и *обширности* чувственного состояния, которое уже зависит от обширности и разнообразия самих сочетаний, проникнутых чувством.

Продолжительность чувственного состояния находится в обратно-пропорциональном отношении с его обширностью. Только припоминая разом, как бы сводя в одну сумму все оскорбления, нанесенные нам нашим врагом, мы чувствуем всю глубину и обширность нашей ненависти к нему.

7. Отсюда уже понятна причина того психического явления, на которое обратил внимание и Бэн, хотя и не мог объяснить его происхождения, а именно, что те чувствования живут в нас прочнее, которые могут соединиться с идеями *. Теперь для нас понятно, почему мы дольше можем наслаждаться прекрасным видом, чем прекрасным цветком, и почему наслаждение первым — гораздо обширнее и глубже наслаждения вторым. Вот почему также самые сильные, обширные, постоянные и прочные страсти возникают в душе только к таким предметам, которые могут дать душе нашей громадные сочетания представлений, каковы, напр., власть, деньги, природа, науки, искусства, человек, религия.

8. Всякому приходилось испытать и читать две совершенно противоположные истины; *от повторения чувство слабеет, и от повторения чувство усиливается,* или: чувство, долго не вызываемое, замирает; чувство, часто вызываемое, притупляется. Это важное противоречие мы встречаем не только в общественном мнении, но и у психологов. Так, напр., Бэн говорит, что «повторение чувствования имеет оживляющее и убивающее влияние, смотря по обстоятельствам» **, но не объясняет этих обстоятельств. Выше же, тот же Бэн прямо утверждал, что «чувствование, часто испытываемое, скорее служит мотивом для наших действий, чем то, которое мы испытываем редко» ***; тогда как Бенеке, наоборот, прямо говорит, что «в воспроизведении чувство уже слабеет» ****.

---

* The Emotion, p. 55.

** Ibid., p. 102.

*** Ibid., p. 38.

**** Lehrb. der Psych., v. Benecke, § 245.

9. Это противоречие и эта темнота в объяснении столь важного психического явления зависит от того, что психологи не отделяют ясною чертою чувствований от чувственных состояний. Признав же это отделение, мы объясним себе замечательное усиление и ослабление чувствований от их повторения. Если мы испытываем данное чувствование в связи с одним и тем же представлением, то с каждым разом повторения чувствование слабеет, как и само представление *, если только, конечно, не возрождаются вновь и вновь те стремления, которые дают начало чувствованию, как возрождаются у нас все стремления, вытекающие из действительных потребностей тела. Но если предмет, возбуждающий чувствование, таков, что допускает большое углубление в себя, т. е., другими словами, если предмет таков, что ощущения, получаемые от него душою, могут оставлять в ней многочисленные и разнообразные следы, из которых будут выплетаться все большие и сложнейшие сочетания, то чем более мы будем углубляться в такой предмет, тем обширнее будет разрастаться наше чувство к нему и тем оно будет продолжительнее и прочнее.

10. Следует при этом напомнить читателю, что самая прочность следов представлений зависит много от органов, через которые получаются внешние впечатления. Ощущения, получаемые нами через органы зрения и слуха, оставляют в нашей памяти гораздо прочнейшие следы, чем ощущения, получаемые через органы вкуса, обоняния и даже осязания. Мы почти совсем не можем припоминать ощущений обоняния и вкуса и весьма слабо ощущения осязания, если они не соединены с зрительными. Вот почему из ощущений низших чувств не может выработаться таких прочных и обширных ассоциаций, как из ощущений чувств высших**, но зато

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XVI, п 7.

** На этом различии, общем для всех людей, Бенеке старался построить общую людям нравственность (Lehrb. der Psych. § 248), но, как мы увидим в своем месте, эта попытка Бенеке оказалась вполне неудачною. Еще яснее для критики высказана эта неудачная попытка у Диттеса, одного из ревностнейших истолкователей Бенеке (Das Aesthetische, v. D i t t e s. § 5).

ощущения, даваемые низшими чувствами, взятые в отдельности, заметно напряженнее и находятся в связи с такими стремлениями, которые периодически возрождаются из потребностей нашего тела.

11. Предоставив себе развить эти мысли полнее при анализе отдельных видов чувствований и чувственных состояний, из них возникающих, мы здесь укажем только читателю на все практическое значение, какое имеет для воспитания этот переход чувствований в чувственные состояния.

Теперь для нас будет понятно то явление, что если мы будем кормить дитя роскошнейшими блюдами (если бы это было нужно), но все одними и теми же, то мы не разовьем в нем такой страсти ко вкусовым ощущениям, как тогда, если будем кормить его гораздо менее изысканным, но разнообразным столом, или, кормя его грубым столом, будем при этом часто лакомить его разнообразными лакомствами.

С другой стороны, если мы будем вызывать в ребенке одни и те же чувствования одними и теми же представлениями, то мы мало-помалу заглушим в нем самое то чувствование, которое, быть может, хотели упрочить.

Если же какое-нибудь чувствование будет вызываться разными представлениями и в различных комбинациях, составляющих содержание какого-нибудь одного глубокого предмета, то данное чувствование будет возрастать, пока не найдет себе пределов в пределах самого предмета; если же этот предмет по содержанию своему бесконечен, по крайней мере, бесконечен для человека, каковы наука, искусство, религия, то и самое чувство будет расти бесконечно.

12. Отделив душевные чувственные состояния от элементарных чувствований, из которых эти состояния слагаются в связи с различными представлениями, мы выиграем много в упрощении системы и приобретем надежную точку опоры при анализе сложных душевных явлений. Не только общество, но даже и психологи говорят, напр., о *чувстве ненависти* как об особом чув-

стве, но, анализируя это душевное состояние, мы увидим, что в нем соединяется и чувство гнева, и чувство отвращения, и множество желаний, что в нем можно даже заметить чувство удовольствия, как и чувство страдания, — и все это в самой сложной ассоциации разнообразнейших представлений. Вот почему и самая ненависть бывает бесконечно разнообразна: это уже не элементарное однородное чувство, а сложный продукт душевной жизни.

13. То же самое следует сказать и о так называемом чувстве *любви*. Такого элементарного чувства нет, а есть только невольное влечение к предмету, удовлетворяющему нашим стремлениям.

В любви же, как и в ненависти, могут быть соединены самые разнообразные чувства: и страдание и наслаждение, и радость и печаль, и страх и смелость, и даже гнев и ненависть. Кроме того, в любви уже мы видим множество желаний и нежеланий. Это также уже сложный продукт душевной жизни, который у каждого может быть свой особенный, а потому и справедливо, что каждый любит по-своему. То же самое следует сказать о так называемых чувствованиях: почтении, уважении, благодарности, лести, зависти, злобе и множестве других.

14. Понятно теперь, что если бы все эти необычайно сложные и неисчислимо разнообразные продукты душевной жизни принимать за элементарные, однородные чувствования, то не было бы никакой возможности ни перечислить человеческих чувствований, ни систематизировать их.

Если же мы будем принимать за однородные, элементарные чувствования только те, которые не имеют в себе никакой сложности и хотя связываются с представлениями, но могут возникать и независимо от них из органических состояний тела, то это поможет нам как перечислить чувствования, так и анализировать потом сложные чувственные состояния души.

Глава XVIII

ВЫДЕЛЕНИЕ ДУШЕВНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ И ИХ РАЗДЕЛЕНИЕ

Выделение душевных чувствований (1).— Разделение их (2—14)

1. Словом *душевный* мы отличаем рассматриваемые нами чувствования, во-первых, от чувствований *органических*, а во-вторых, от чувствований *духовных*. Под именем *органических* чувствований мы разумеем такие, которые возникают из различных как периодических, так и патологических состояний телесного организма и причин которых, по тому самому, мы не сознаем. К чувствованиям *духовным* мы причисляем все те, которые свойственны только человеку, как, напр., чувствования эстетические и нравственные. К чувствованиям же *душевным* мы относим все те, причина которых заключается в отношении наших представлений к нашим стремлениям и которую, следовательно, мы сознаем. Стремления наши мы также можем разделить на телесные, душевные и духовные. К *телесным* стремлениям мы отнесли все те, которые возникают из потребностей растительного процесса нашего тела. *Душевное* стремление мы заметили только одно — *стремление жить*, т. е. стремление к сознательной деятельности, что для души одно и то же. О стремлениях *духовных*, т. е. свойственных только человеку, нам предстоит говорить впоследствии.

2. Возникновение *душевных чувствований* из отношения представлений к нашим стремлениям, какого бы рода эти стремления ни были, ясно само собою. Все, что удовлетворяет нашим стремлениям,— доставляет нам *удовольствие*, все, что противоречит им,— *неудовольствие*; все, что мешает удовлетворению наших стремлений и что мы пытаемся преодолеть,— внушает нам *гнев*; все, что мешает нашим стремлениям так, что мы не решаемся его преодолевать,— внушает нам *страх*; все, что кажется нам способным удовлетворить наши

стремления,— влечет нас к себе, внушает нам симпатию или *влечение*; все, что, наоборот, кажется нам противным нашему стремлению,— внушает нам антипатию или *отвращение*. Таким образом, из разнообразия отношений наших стремлений к нашим представлениям, естественно порождаются в нас различные душевные чувствования.

3. Мы сказали: к нашим *врожденным* стремлениям, но это выражение может подать повод к недоразумениям. В нашей душе могут возникать различные чувствования из отношения представлений к таким стремлениям, которых мы никак не можем назвать врожденными. Так, напр., человек, преданный азартной игре, может испытывать гнев, если что-нибудь мешает удовлетворению его страсти; можно ли же сказать, что здесь чувствование возникает из отношения представления к *врожденному* стремлению? Но если мы разберем даже такое искусственное стремление, каково стремление к азартной игре, то увидим в основе его, *во-первых*, прирожденное всякой душе стремление к деятельности, а *во-вторых* — прирожденное только человеку стремление к совершенству. Если же из таких законных стремлений выработалась такая уродливая страсть, то причину этого следует искать в обстоятельствах жизни человека, в его воспитании, в его умственном и нравственном развитии. Следовательно, даже и в отношении чувствований, порождаемых азартною игрою, мы можем сказать, что они возникают из отношения представлений к *врожденным* стремлениям человека, хотя эти врожденные стремления под влиянием жизни приняли такое уродливое направление. Все наши *желания*, *наклонности* и *страсти*, как бы сложны они ни были и как бы искусственны ни казались, имеют в своем основании врожденное стремление. Но так как всякое желание образуется из стремлений посредством жизненного опыта, а опыты эти бесконечно разнообразны, то из одного и того же врожденного стремления может образоваться множество разнообразных желаний, наклонностей и страстей. Одно и то же стремление к пище,

смотря по разнообразию его удовлетворения, может выработаться во множество разнообразных желаний той или другой пищи, смотря по тому, чем мы привыкли удовлетворять наш голод. Но еще гораздо плодовитее в этом отношении душевное стремление к сознательной деятельности. Каждая душа вырабатывает для себя особую сферу деятельности и в ней чувствует себя легко, работает широко и без препятствий, так что то, что может одному казаться обширною сферою деятельности, будет казаться для другого тесною тюрьмою, и наоборот. Понятно, что в этом отношении все зависит от жизненного опыта, определившего нашу деятельность так или иначе.

4. Кроме перечисленных выше чувствований, *удовольствия* и *неудовольствия*, *гнева*, *страха*, *влечения* и *отвращения*, появление которых в процессе удовлетворения нашим стремлениям ясно само собою, мы должны причислить к элементарным чувствованиям еще несколько таких, помещение которых в число *элементарных чувствований*, прямо порождающихся из наших врожденных стремлений, потребует оправдания и доказательства, таковы чувствования: *скуки*, *стыда*, *самодовольства*, *смелости* и *доброты*.

Но само собою разумеется, что оправдание причисления этих чувствований к чувствованиям элементарным может возникнуть только из подробного их анализа.

5. Все исчисленные нами чувствования вызываются в душе при процессе удовлетворения ею ее врожденных стремлений, откуда бы ни шли эти стремления: из тела, души или духа. Но есть еще ряд особых чувствований, служащих *средствами сознавательного процесса*, специально удовлетворяющего стремлению души к сознательной деятельности. Таковы чувствования: сомнения, удивления, контраста и др., о которых в подробности мы скажем тогда, когда до них дойдет дело. Чтобы отличить эти чувствования, в которых и посредством которых совершается самый процесс сознательной деятельности, мы назовем их *душевно-умственными* чувствованиями

в отличие от тех, которые порождаются из самого процесса удовлетворения стремлений, но существуют как бы вне сознавательного процесса и которые мы назовем *душевно-сердечными* по особенному, чисто физиологическому влиянию их на сердце, нервная система которого преимущественно подвергается влиянию душевных волнений *.

6. Итак, мы разделяем все чувствования на три рода: а) *органические*, б) *душевные* и в) *духовные*, из которых рассматриваем здесь только душевные, так как наблюдение над *органическими* может быть только отрывочное, а наблюдение над *духовными* предстоит нам в 3-й части нашей антропологии.

7. *Душевные* чувствования мы опять разделяем на два рода: а) *душевно-сердечные* и б) *душевно-умственные*. Под именем *душевно-сердечных* мы разумеем такие, которые порождаются из отношения представлений к нашим стремлениям, под именем вторых, *душевно-умственных*, мы разумеем такие, которые сопровождают умственный процесс прилаживания новых представлений к вереницам и сетям прежних. Новое представление, которое противоречит прежним, *удивит* нас, но *не испугает* и *не рассердит* до тех пор, пока мы не поймем его отношения к нашим стремлениям. *Душевно-умственные* чувствования порождаются *умственной* оценкой, тогда как *сердечные* порождаются оценкою сердечною, т. е. нашими интересами, или, еще проще, нашими врожденными стремлениями, в какую бы сложную форму желаний, наклонностей и страстей они ни выработались.

8. Мы займемся сначала чувствованиями *душевно-сердечными*, причисляя к ним *пять* антагонистических *пар* сердечных чувствований, а именно: 1) *удовольствие* и *неудовольствие*, 2) *влечение* и *отвращение*, 3) *гнев* и *доброту*, 4) *страх* и *смелость* и 5) *стыд* и *самодовольство*.

---

* Wundt. Menschen- und Thierseele. B. II. S. 23.

Глава XIX

ВИДЫ ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 1) УДОВОЛЬСТВИЕ И НЕУДОВОЛЬСТВИЕ

Темнота вопроса (1).— От чего она зависит (2). — Самостоятельность этих чувствований (3).— Отношение чувствования неудовольствия к ощущению боли и вообще ко внутренним ощущениям (4—6).— Чувствования удовольствия не должно смешивать с другими чувствами (7).— Они условливаются стремлением (8). — Чувствование это не различается по качеству, а только по количеству (9—12).— Следы, оставляемые этими чувствованиями, и возобновление этих следов (13—19).— Практическое их значение (20—22)

1. Нет чувствований, чаще повторяющихся, как чувствования *удовольствия* и *неудовольствия*, но, несмотря на такое частое повторение, а может быть, именно по причине его, чувствования эти представляют наибольшую трудность для анализа. Не было ни одного психолога, ни одного философа и ни одного моралиста, который не употребил бы значительных стараний к изучению этих чувствований. Они были главным предметом спора между стоиками и эпикурейцами; на том или другом толковании их софисты основывали свои моральные правила. Платон во множестве диалогов затрагивает этот предмет и посвящает ему исключительно целый длинный диалог, под заглавием «Филеб или об удовольствии»*. Аристотель в своей «Этике» посвящает несколько глав** определению чувства удовольствия и неудовольствия, а в своей «Риторике» вновь возвращается к тому же предмету. В новой философии и психологии, начиная Декартом и оканчивая Бэном и Вундтом, нет мыслителя и нет психолога, который не почувствовал бы на себе всей трудности анализа чувствований удовольствия и неудовольствия и в то же время всю основную важность этого анализа как для психологии, так

* Dialogues de Platon XII-me série. Edit. Charpantier. Philèbe ou du plaisir.

** Arist. Nicom. Eth. B. VII. Kap. II, §§ 13, 14 u. 15.

и для морали. Все это дает нам право надеяться, что люди, знакомые с трудностями этого анализа и понимающие в то же время всю громадную важность его для идеи воспитания, извинят нас, что мы, затрагивая уже несколько раз этот вопрос, будем снова и снова к нему возвращаться. В этой главе мы займемся, если можно так выразиться, одною психическою историею этих противоположных чувствований, не переходя нигде к их моральному значению, другими словами, мы будем рассматривать здесь чувствования удовольствия или неудовольствия только как виды *чувствований*, а не как *мотивы для нашей деятельности*, что ожидает нас в главах о воле.

2. Мы думаем, что трудность наблюдения над чувствованиями удовольствия или неудовольствия немало увеличивается тем, что они имеют способность соединяться с множеством других душевных явлений, а именно: со всеми возможными *ощущениями* и даже со всеми возможными *чувствованиями*. Но не должна ли самая эта способность этих чувствований соединяться со всеми ощущениями и чувствованиями навести нас на мысль, что само по себе чувство удовольствия и неудовольствия является чем-то самостоятельным, особенным от тех чувствований и ощущений, которые им сопровождаются. Другими словами, не должно ли быть во всех *приятных* ощущениях что-нибудь *общее*, чему придал человек общее имя *удовольствия*, и во всех *неприятных* также что-нибудь общее, что человек назвал общим именем *неудовольствия*? «Язык людей,— говорит Гезиод, цитируемый Аристотелем,— никогда не ошибается вполне», и мы думаем, что в такой общности термина, прилагаемого к самым разнообразным ощущениям и чувствованиям, есть верное основание: меткое психологическое наблюдение, сделанное человечеством.

3. Необходимость признания самостоятельности анализируемых нами чувствований выкажется еще яснее, если мы припомним, что одно и то же ощущение, нисколько не изменяясь в своем специфическом характере, может сегодня вызвать в человеке чувство удо-

вольствия, а завтра в том же человеке чувство неудовольствия, хотя человек сознает, что самое ощущение не изменилось. Чувство аппетита или рождающегося голода может вызвать в человеке чувство удовольствия и чувство неудовольствия, смотря по тому, имеет ли он в виду хороший обед или нет. Можно, конечно, сказать, что здесь мы испытываем разом чувство удовольствия и чувство неудовольствия*, но такое заключение будет явно несправедливым, ибо, очевидно, невозможно испытывать одной душе в одно и то же время два такие противоположные, уничтожающие друг друга чувствования, каковы удовольствие и неудовольствие. Можно не испытывать ни того ни другого, но испытывать оба вместе — невозможно. Здесь мы должны только признать, что чувства голода и жажды суть специфические внутренние или органические *ощущения* душою тех или других состояний в организме, а самое чувство удовольствия или неудовольствия есть уже отзыв души на эти ощущения.

4. То же самое следует сказать и об отношении *чувствования* неудовольствия или страдания к органическому *ощущению боли*. Если мы отделяем зрительные ощущения от удовольствия и неудовольствия, которыми они могут сопровождаться и не сопровождаться, то на каком же основании не отделим мы чувствования неприятности боли от самого ощущения боли? Боль есть такое же специфическое ощущение данного состояния тех или других нервов, как и всякое другое. При перерезе глазного нерва ощущается не боль, а свет; при поражении слуховых нервов ощущается не боль, а звук**, при поражении нервов, передающих боль, ощущается не звук, не свет, а боль.

5. Боль, как известно, происходит от самых разнообразных внешних причин, но точно так же от разнообразных внешних причин могут происходить и свет,

* Philèbe ou du plaisir, p. 474.

** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. X, п. 11; а также ср. гл. VII, п. п. 21, 25.

и звук, и ощущение запаха. В сущности же внутренняя причина боли должна быть одна и та же, а именно: насильственное сближение или насильственное разъединение частиц нервов, переходящее пределы, положенные динамическими законами организма. Боль в этом случае есть спасительный указатель, что частицы организма приходят между собою в такое соотношение, которое угрожает жизни или здоровью организма, а страдание, испытываемое при *ощущении* боли, есть спасительный голос природы, который, необъяснимо для нас самих, говорит душе, что удовлетворение ее стремления к жизни находится в опасности. Правда, мы не понимаем, откуда идет этот голос, а потому и называем его голосом фантастического существа или природы, но тем не менее мы можем изменить этот голос в нашем сознании. Человек, напр., у которого рука отнята параличом, очень обрадовался бы, почувствовав в ней боль, и не с удовольствием, а с истинным наслаждением прислушивался бы к этой боли. Больной, которого уверили, что ощущение горчичника есть симптом возможности выздоровления, с истинным наслаждением испытывает боль, производимую горчичником. Физиолог или психолог, изучающий сам на себе характеристику различных видов боли, может с неудовольствием испытывать, что боль проходит. Конечно, на это могут заметить, что такие явления возможны только в низших степенях боли, а когда боль усиливается, то человек не может уже не страдать. Это зависит от силы воли, от занимающей нас идеи, но для нас важна здесь самая возможность этого явления, а не его степень. Предание же говорит, что фанатизм нередко заставлял людей с удовольствием переносить такие ощущения боли, которые пугают нас своею громадною напряженностью.

6. Признаем же ощущение голода, жажды, температуры, ощущение потребности движений, ощущение щекота, тошноты, равно как и разнообразные ощущения боли за такие же специфические ощущения, каковы ощущения зрения, вкуса, слуха и т. д. Между двумя

этими родами ощущения только та разница, что так называемые *внешние* ощущения, по особенному своему свойству, передают нам познание о вещах, вне нас лежащих, тогда как *ощущения* внутренние извещают нас о состояниях нашего собственного организма. Чувствование же удовольствия или неудовольствия может сопровождать или не сопровождать как те, так и другие, и является показателем отношения этих ощущений к стремлению, живущему в человеке: к стремлению *быть* во всех его видах, и к стремлению *жить* сознательной жизнью*. Это отношение мы можем понимать и можем только чувствовать: в первом случае у нас возникает *органическое* чувствование удовольствия или неудовольствия, причины которого мы не сознаем непосредственно, а во втором — чувствование *душевное*. Но самое содержание чувствования, как при том, так и при другом его происхождении, будет одно и то же.

7. Мы увидим далее, что чувствование удовольствия и неудовольствия комбинируется с другими чувствованиями, из которых одни всегда сопровождаются неудовольствием или удовольствием, а другие могут сопровождаться то удовольствием, то неудовольствием. Так, напр., чувство скуки всегда неприятно, но точно так же всегда неприятно и чувство стыда. Однакоже никто не смешает чувства стыда с чувством скуки. Следовательно, чувство неудовольствия не должно быть смешиваемо ни с чувством стыда, ни с чувством скуки, хотя всегда их сопровождает. Тем более нельзя смешать его с чувством *гнева*, которое мы иногда нарочно поддерживаем в себе, так как оно нам нравится,— или с чувством *любви*, которое может то мучить нас, то доставлять нам удовольствие. Признав самостоятельность чувства удовольствия и неудовольствия и его отдельность как от *других чувствований*, так и от *ощущений*, мы можем теперь приступить к ближайшему его изучению.

8. «Удовольствие,— говорит Аристотель,— есть определенное возбуждение души и в то же время ощути-

---

* См. выше, гл. VIII, п. п. 1 и 2.

тельно-успокаивающий переход ее в состояние, соответствующее ее природе»*. В этом определении есть некоторое противоречие: возбуждение не есть успокоение, а успокоение не всегда доставляет душе удовольствие, так как самое отсутствие возбуждения сопровождается неприятным чувством скуки. Справедливо же в этом определении то, что чувство удовольствия или неудовольствия совершенно обусловливается стремлениями человека, сознает ли он эти стремления в виде определенных желаний, или бессознательно подчиняется им. Чувство неудовольствия будет именно чувствование человеком того гнета, которым сказываются живущие в нем стремления при их неудовлетворении. Чувствование же удовольствия есть не что иное, как ощущение уменьшения этого гнета или его совершенного прекращения, когда стремления удовлетворяются. Все же остальное в удовольствии или неудовольствии будет специфическим ощущением или специфическим чувствованием, которые могут сопровождать чувство удовольствия, но могут и не сопровождать его. Так, человек испытывает весьма ясное удовольствие, когда боль прекращается, хотя это удовольствие не сопровождается никаким определенным ощущением или чувствованием. К этому же роду *чистых* удовольствий (чистых в психическом, а не в моральном смысле) принадлежит чувство отдыха, сменяющее чувство усталости. Мы не испытываем при этом никаких особых ощущений или чувствований, а наслаждаемся только исчезновением страдания. Но чувство удовольствия, тем не менее, так ясно при этом, что Кант не затруднился назвать отдых одним из напряженнейших и законнейших наслаждений.

9. Все эти наблюдения и соображения побуждают нас не соглашаться с Бэном, когда он говорит:

«Как есть различного рода сладости, так есть и *качественное* различие между различного рода удовольствиями и неудовольствиями. Чувство, вызываемое великим произведением искусства, совершенно отли-

---

* Rhet. B. I, Cap. 2, § 1.

чается от удовольствия игры или взрыва любви. Все они имеют *нечто общее*, но каждому, кроме того, принадлежит своя особая характеристическая печать»*. Мы же видим, что эта «характеристическая печать» различного рода удовольствий принадлежит не самому чувству удовольствия, а тому телесному или душевному явлению, которым оно вызывается. Само же чувство удовольствия или неудовольствия *по качеству* своему всегда одинаково, а различается только *количественно*: во-первых, по степени своей напряженности, а во-вторых, по степени своего постоянства и обширности.

10. Степень напряженности удовольствия, как мы уже видели, зависит от силы самого стремления и степени неудовольствия, им возбуждаемого. В этом отношении как удовольствие, так и неудовольствие имеют бесчисленные градации и могут доходить от едва заметного довольства или недовольства до невыносимых страданий и захватывающих душу наслаждений.

11. Степень же постоянства и обширности удовольствия или неудовольствия зависит уже от обширности и прочности сочетаний тех представлений, которыми вызываются эти чувствования. Вот почему, а не от качественного различия в самом чувстве удовольствия, драма Шекспира, разыгранная хорошо, доставляет нам такое обширное наслаждение, что его, повидимому, нельзя и сравнивать с наслаждением вкусною пищею, которое может быть очень напряженно, но всегда останется узким и быстро преходящим. Сам же Бэн, в другом месте, нападает на мысль, которая могла бы не допустить его до ошибки. «Наслаждение хорошим кушаньем, замечает он, исчезает вместе с кушаньем, а хорошая новость, услышанная поутру, оживляет нас радостным чувством на целый день». Это явление объясняется, во-первых, тем, что вкусовые ощущения, как мы видели выше**, или вовсе не припоминаются, или очень слабо, а во-вторых, тем, что вкусовое ощущение

* The Emotion, p. 30.

** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VII, п. п. 17 и 18.

есть ощущение одиночное, тогда как хорошая новость есть огромное сочетание представлений, из которых каждое внушает душе свое отдельное чувствование, а все они сливаются в сумму обширной и продолжительной радости. Если бы Бэн отделил, как это сделали мы, *чувствования* от *чувственных состояний души*, то не впал бы в такую ошибку.

12. Как удовольствие, так и неудовольствие, соединившись с представлениями, не проходят для души бесследно, но оставляют свой след в следах тех самых представлений, которыми были вызваны. Мы не будем разыскивать вместе с Бэном, что лучше вспоминается человеком — удовольствие или страдание*, так как мы думаем, что это одинаково для обоих чувствований и зависит от их интенсивности и свойства представлений, с которыми они слились, но обратим внимание на то, что *припоминать* удовольствие и *перечувствовать* его вновь, хотя и не с первобытной силой, не одно и то же. Вспоминая, напр., хорошую картину, которую я видел, я могу ощущать удовольствие, более или менее напряженное, но вспоминая протекшее удовольствие, я испытываю даже неудовольствие именно оттого, что не испытываю уже более минувшего удовольствия. Так, воспоминания молодости могут сопровождаться то удовольствием, то неудовольствием, смотря по тому, как вспоминающий относится к ним: если он *прямо вспоминает какое-нибудь счастливое событие* своей молодости, то сердце его наполняется удовольствием; если же он думает, что это событие миновалось и не воротится более, то сердце его наполняется грустью. Присмотритесь и прислушайтесь, как старики рассказывают воспоминания своей молодости, и вы заметите, как у них улыбки сменяются вздохами и вздохи улыбками.

13. Еще яснее подмечается то же явление при воспоминании протекших страданий. Одно и то же воспоминание оскорбления, полученного в детстве, может наполнить душу человека приятным чувством или го-

* The Emotion, p. 85.

речью и злобою, смотря по тому, как человек отнесется к своему воспоминанию. Если он взглянул на свое детство как на нечто давно минувшее, с чем нет у него более никакой связи, то воспоминание детских страданий вызовет у него приятное чувство, если же, наоборот, вспоминающий видит в припоминаемом ребенке тождественную с ним личность — если, напр., он думает о том, какое дурное влияние имело на всю его жизнь грубое обращение наставников, или просто, наконец, силою воображения переносится совершенно в свою детскую личность, то сердце его опять чувствует жало оскорбления и чувствует, может быть, даже сильнее, чем чувствовало в то время, когда оскорбление было нанесено. При сильном воображении можно даже произвольно делать этот опыт и, вспоминая, напр., протекшую опасность, то почувствовать мучение страха, то удовольствие, что эти мучения миновались. Эта способность произвольно вызывать чувство через посредство воображения дает игре хороших актеров оттенок глубокой истины, потрясающий публику.

14. Наблюдая далее над своими воспоминаниями, проникнутыми чувственным характером, мы можем заметить и другую весьма важную характеристическую черту отношений между этими двумя антагонистами — удовольствием и неудовольствием. Соединенные вместе в одном одновременном представлении или сочетании представлений, они действуют друг на друга как отрицательные и положительные величины, сведенные в один итог. Поставленные же рядом, но не слитые в одном представлении, каждое из них увеличивает напряженность своего соседа всею силою своей противоположной напряженности. Поясним примером оба случая.

15. Как сила жара, говорит Бэн, может быть измеряема количеством растапливаемого им снега, так и сила удовольствия, относительно своего действия на душу, может быть измеряема количеством тех страданий, которые оно в состоянии утишить*. Действительно,

* The Emotion, p. 30.

если какое-нибудь удовольствие заставляет человека пренебрегать страданиями, то оно должно быть сильнее этих страданий. Но как тающий снег, превращаясь в воду, поглощает тепло из окружающей его атмосферы и охлаждает ее, так и элемент страданий, если не может преодолеть элемента удовольствий, заключающегося в одном и том же представлении, то ослабляет его на всю силу этих страданий.

16. Совершенно обратное явление происходит тогда, если представления, проникнутые противоположными чувствованиями, или такие, что в итоге каждого выходят противоположные чувствования, стоят рядом, не соединяясь: тогда приятное представление усиливает свою приятность всею силою неприятности неприятного, и наоборот. Стоит вспомнить о своей бывшей бедности, чтобы гораздо сильнее почувствовать удовольствие от своего настоящего богатства, и наоборот: стоит вспомнить свое прожитое богатство, чтобы гораздо сильнее почувствовать свою настоящую бедность. От этого же зависит и то явление, что, сидя в уютной комнате, в веселом кругу, у светлого камина, мы сильно увеличиваем свое удовольствие, вспоминая или воображая вьюгу, холод, мрак и уединение, царствующие за стенами. Если человек подмечает эту особенность во взаимном отношении чувствований удовольствия и неудовольствия и пользуется ею, чтобы усилить напряженность своих наслаждений, то может притти к самым уродливым страстям. Но так как эта способность самонаблюдения принадлежит только человеку, то и эти страсти, возникающие через посредство такого самонаблюдения, составляют только человеческую принадлежность.

17. Таким образом, если мы одновременно представляем себе более или менее обширную ассоциацию представлений, из которых одни проникнуты неприятными чувствами, а другие — приятными, так однакож, что в сумме неприятных будет менее, чем приятных, тогда *общее* впечатление всей ассоциации будет приятное, но уменьшенное суммою всех неприятных представлений.

Если же представляемая ассоциация так обширна, как, напр., вся наша протекшая жизнь, и мы, не обнимая ее разом, перебираем в ней одно представление за другим, то приятность *теперь* ощущаемого представления выигрывает в напряженности от соседства с *протекшим*, неприятным, и наоборот; под конец же всего процесса останется у нас воспоминание сильной, живой душевной деятельности, которая всегда душе приятна. Вот почему человек любит вспоминать свою протекшую жизнь, как бы она грустно ни прошла.

18. Замечательно однако, что воспоминание какой-нибудь низости, сделанной нами, какого-нибудь нравственного проступка — всегда неприятно, но это явление не противоречит общему закону и доказывает только, что мы чувствуем солидарность с нами всех наших поступков во всю нашу жизнь, так что безнравственный поступок, совершенный нами в детстве, свидетельствует нам вообще о всем нашем характере именно потому, что настоящий характер наш есть вывод всей нашей жизни. Еще же замечательнее то явление, что если мы даже и сознаем, что изменились к лучшему и что безнравственный поступок, сделанный нами прежде, теперь уже для нас невозможен, то и тогда мы не перестаем совеститься за него, если только усиленным действием нашего воображения не разобьем нашу жизнь на части. Вот чувственное доказательство тождественности нашей души во все моменты ее жизни.

19. Бывают, правда, и такие явления, что человек с какою-то радостью рассказывает свои прежние проступки, но это уже происходит оттого, что он не считает эти проступки своими, а объясняет их, например, влиянием окружающей среды и представляет себя несчастною жертвою этих влияний. Если же, наконец, как это иногда бывает у закоренелых злодеев, человек просто хвастается своими злодействами, то это именно потому, что он смотрит на их силу, на их количественную, а не на их качественную сторону. «Но нет человека, как справедливо замечает Броун, который, независимо от сладостных плодов проступков, не пожелал бы иметь

чистой совести. Это, быть может, единственное *общее желание* всех людей»*.

20. Практическое значение чувствований удовольствия и неудовольствия громадно. Это именно те средства, которыми природа заставляет нас выполнять ее требования. Если бы органическое ощущение голода не сопровождалось страданиями, то человек умер бы от голода вскоре после рождения. Если бы стремление к родовому существованию не было обставлено такими сильными побудками страданий и наслаждений, то родовое существование животных организмов не было бы ничем обеспечено. Если бы скука не сопровождалась мучительным чувством, то что бы заставило человека перейти к свободной деятельности, не вынужденной телесными заботами? *Удовольствием* и *страданием* природа подталкивает и заманивает и человека, и животное к выполнению тех стремлений, которые вложены в их тело и душу.

21. Это, бесспорно, огромное значение чувствований страдания и удовольствия в жизни живых существ побудило многих философов и психологов видеть в этих чувствованиях разгадку всех поступков, всех желаний и даже всех прочих чувствований человека. И эта мысль совершенно справедлива, если мы только дополним ее тем соображением, что сами эти чувствования, удовольствия и неудовольствия, выходят из врожденных телу и душе стремлений, и что, таким образом, первою причиною деятельности живых существ является само *стремление*. Мать не потому любит свое новорожденное дитя, что эта любовь доставляет ей удовольствие, а потому любовь доставляет ей удовольствие, что она любит**. Чувство же это, как мы видели, пробуждается в матери органическим состоянием, независимо от всякого представления о страданиях или удовольствиях. Любовь иногда страшно мучит нас, но, тем не менее, остается в душе нашей. Многие с удовольствием вырвали

---

* Brown, p. 418.
** Ibid., p. 427.

бы из сердца чувство зависти, но продолжают завидовать, несмотря на горечь этого чувства и на то отвращение, которое они сами к нему питают.

22. Особенная же односторонность этого сенсуалистического взгляда на удовольствие и неудовольствие оказывается в приложении к тому стремлению, которое мы назвали стремлением души к сознательной деятельности. К сознательной деятельности в ее чистоте человек побуждается *неприятностью* скуки, но при удовлетворении этому стремлению не чувствует *удовольствия*. Человеку именно свойственно увлекаться идеей того дела, которое он делает, без всякого расчета на получение каких бы то ни было удовольствий или во избежание каких бы то ни было страданий. Напротив, часто человек для осуществления своей идеи пренебрегает и удовольствиями и страданиями и когда работает, то не чувствует ни тех, ни других. И только при таком отношении человека к делу для него возможно *творчество*, как это мы увидим ниже.

Глава XX

ВИДЫ ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 2) ЧУВСТВОВАНИЕ ВЛЕЧЕНИЯ И ОТВРАЩЕНИЯ

История этого вопроса (1).— Мнение Аристотеля (2).— Декарта (3).— Спинозы (4—5).— Локка, Рида и Смита (6—7).— Гербарта и Бенеке (8). —Бэна (9). — Гегелисты (10).— Чувство влечения к предмету не есть следствие опыта (11—13).— Его безразличие (14).— От чего зависит степень этого чувства (15—16).— Чувство отвращения (17—19)

1. Ни одним сердечным чувством не занимались люди столько, сколько *любовью*. Вся, так называемая, изящная литература преимущественно посвящена всевозможным проявлениям этого чувства. Философы и психологи видели ясно, сколько важных явлений индивидуальной и общественной жизни человека зиждется на чувстве любви, но, несмотря на это, оно осталось едва

ли не самым неопределенным из всех сердечных чувствований.

2. Аристотель, в своей «Риторике», говорит: «любить — значит желать другому того, что считаешь за благо, и желать притом не ради себя, но ради того, кого любишь, и стараться по возможности доставить ему это благо»*. В этом *высоком* определении любви мы видим, с одной стороны, что здесь чувство смешано с желанием, тогда как очевидно, что чувство любви побуждает нас желать блага любимому существу, а не желание блага пробуждает в нас чувство любви, с другой стороны, под это определение не подойдут вовсе те явления любви, в которых человек не думает о счастье любимого предмета, а только об обладании им. Наконец, мы заметим, что Аристотель сам противоречит своему определению, выставляя несколько ниже *доброжелательство* как особый вид чувствований и определяя это чувство так, что совершенно смешивает его с чувством любви, так как и доброжелательным он называет того, кто расположен сделать другому какое-нибудь благо, не руководясь при этом никакими личными расчетами, а именно только желанием сделать что-нибудь хорошее тому, к кому он расположен **.

3. Декарт, придерживаясь своей странной системы «животных газов», говорит, что «любовь есть душевное движение, вызываемое движением газов, побуждающих душу соединяться добровольно с предметами, которые кажутся душе приятными, тогда как ненависть есть душевное движение, которое побуждает душу желать отделения от предметов, представляющихся ей вредными» ***. Правда, Декарт при этом прибавляет, что он упоминает здесь о «газах» именно для того, чтоб отличить любовь и ненависть, зависящие от тела, «от суждений, также побуждающих душу к добровольному соединению с предметами, которые она считает хорошими,

---

* Rhet. B. II, Cap. IV, § 2.
** Ibid., Cap. VII, § 2.
*** Descartes. Passions de l'âme. Art. 79.

и к удалению от тех, которые она считает дурными». При этом Декарт намекает, что и самая любовь, возбужденная суждениями, отличается от любви, возбуждаемой «животными газами». Другими словами, Декарт хочет отличить органическое чувство любви от душевного, но чувство любви, чем бы оно ни возбуждалось, всегда в душе одно и то же. Кроме того, хотя любовь и выражается в желании соединиться с любимым предметом, но само по себе чувство любви еще не есть желание. Наконец, мы знаем возможность такой высокой любви, когда человек добровольно удаляется от любимого предмета, только чтобы доставить ему счастье. Аристотель, следовательно, определяет любовь слишком высоко, а Декарт — слишком низко: оба же они, определяя любовь желанием, определяли последствия чувства любви, а не самое это чувство.

4. Выделение самого чувства любви мы могли бы ожидать найти у Спинозы, но, увлеченный своею теориею, выводящею все чувствования из радости и печали, Спиноза определяет любовь «как чувство радости, сопровождаемое идеею ее внешней причины»*. Неточность этого определения кидается в глаза сама собою. Чувство любви не всегда сопровождается чувством радости, а иногда и чувством горя, но от этой перемены сопровождающих ее чувств любовь не перестает быть любовью, следовательно, она есть чувство отдельное, не зависящее от радости и печали. Кроме того, определив любовь, как определяет ее Спиноза, мы не отличим ее от того радостного чувства, которое испытывает иногда человек при виде гибели и страданий ненавистного ему предмета.

5. Спиноза вооружается против определения любви, данного Декартом «как желания соединиться с любимым предметом», говоря, что это только одно из свойств любви, а не ее сущность. Но кто же может определить *сущность* любви? Это так же невозможно, как определить сущность зеленого или красного цвета. Вопросы:

* Spinosa. Eth. P. III. Appen. § 5.

что такое любовь или что такое гнев — такие же безответные вопросы, как и что такое сладость, или что такое свет, или что такое холод. «Любовь, говорит совершенно справедливо Бэн, есть один из тех последних психологических фактов (an ultimate fact), которого условия и характер мы можем изучать и определять, но которого мы не можем уже разложить»*. Доходя до таких последних психологических фактов, точно так же, как и доходя до последних, уже далее неразлагаемых фактов природы, человеку остается только указывать на них, но определять их сущности он не может, ибо определение сущности есть не более, как анализ или разложение понятия определяемого предмета.

6. Напрасно мы искали бы более точной характеристики любви у других психологов, следующих за Спинозою. Так, обратившись к Локку, мы найдем, что он выводит любовь из удовольствий, доставляемых человеку тем или другим предметом. «Если кто-нибудь, говорит Локк, обратится к мысли, которую он имеет о том удовольствии, какое может доставить присутствующий или отсутствующий предмет, он имеет *идею,* называемую нами любовью»**. Но, прежде всего, любовь вовсе не есть *идея,* а *чувство*, которое может соединяться с самыми различными идеями. Потом Локк требует уже самонаблюдения, чтобы могло появиться чувство любви, требует обращение человека на собственную свою мысль. Но это противоречит самому простому наблюдению: мы замечаем в себе чувство любви прежде, чем подумаем об отношении нашем к предмету.

7. Рид как бы не признает отдельности чувства любви и помещает ее вообще в число добрых чувств (benevolent affections), а самые эти добрые чувства он причисляет к стремлениям, которые творец вложил в человека, чтобы сохранить его индивидуальное, общественное и родовое существование. «Добрые же чувства» Рид отличает от прочих стремлений только тем, что

* The Emotion, p. 208.
** Of human Understand. B. II. Chap. 20. § 4.

они относятся «к лицам, а не к вещам». Но такое определение любви, как могущей только относиться к человеку, противоречит фактам, ибо человек может любить вещи, природу, искусство, божество; противоречит, наконец, и общенародному употреблению слова любви, где говорится о сребролюбии, сластолюбии, властолюбии и т. д.

Рид думает, что все «добрые чувства», к которым принадлежит и любовь, имеют между собою нечто *общее*, и находит это общее в том, что все они «всегда приятны». Замечая же, что любовь не всегда сопровождается удовольствием, Рид называет это *случаем*. «Родительская любовь,— говорит он,— есть приятное чувство, но она делает то, что несчастье или дурное поведение дитяти наносит тяжелые раны душе. Сострадание есть приятное чувство, но несчастье, которого мы не можем облегчить, может нас мучить. Любовь к женщине — приятное чувство, но, не встречаемое взаимностью, оно заставляет нас страдать»*. Но если мы признаем, что любовь может сопровождаться страданиями, то мы уже не имеем никакого права говорить, что чувство любви всегда приятно. Если же мы отбросим и этот общий признак всех «добрых чувствований», перечисляемых Ридом, то между ними не остается ничего общего, т. е. именно не остается того, что мы называем любовью вообще. Рид, очевидно, смешал чувство любви, с одной стороны, с сочувствием, которое может порождать любовь, но само по себе еще не есть любовь**, а с другой — с тем стремлением, которое заставляет нас искать уважения и любви нам подобных, и вообще смешал *стремление* с *чувством*, так что ему осталось только излагать различные проявления любви, что он и сделал, не пытаясь уже отыскать общее в этих различных проявлениях или саму любовь. Шотландский моралист Смит также выводит любовь из *сочувствия*, которое, как мы уже знаем, имеет совершенно другие основания. Он

---

* Read. Vol. II, p. 559.
** См. выше, гл. XV.

также называет любовь приятным чувством, ненависть — неприятным *, но так же, как и Рид, не имел для этого достаточных оснований.

8. У Гербарта и его последователей, по особенному отношению гербартовской теории к чувствованиям, которое мы указали выше, напрасно было бы искать характеристики любви. Каждое чувство любви есть у них особенный продукт взаимодействия представлений или, как у Бенеке, различных отношений между впечатлением и первичными силами**. Для Бенеке от взаимного привлечения однородных представлений, существующих в двух лицах, образуется дружба, а от взаимного влечения представлений, добавляющих друг друга, образуется любовь. «Если мы,— говорит он в своем «Учении о нравственности»,— сравним склонности, которые теснее связывают людей, то кидается в глаза, что главное основание этих склонностей есть: в любви — отношение взаимного высшего возбуждения и пополнения, а в дружбе — отношение единогласия и слияния»***. Конечно, от согласия во мнениях может родиться чувство любви, но самое это согласие не есть еще любовь. Справедливо и то, что в любви между лицами двух различных полов большое значение играет добавление недостатков одного пола достоинствами другого, но если это добавление возбуждает чувство любви, то, без сомнения, не само по себе, а потому, что мы, по природе своей, стремимся к такому пополнению и расширению. Словом, из всякого соотношения представлений между собою, или «первичных сил» с возбуждениями (Reize), выйдет только соотношение, которое можно понять умом, но не порождающее чувствований, которые порождаются уже оттого, что одно отношение нам нравится, а другое нет, что зависит от наших *стремлений*, а не самих отношений.

* Smith. The theory of moral sentiments. P. I. Sect. I. Chap. 2, p. 12.

** Benecke's Lehrbuch der Psych. P. VI. § 195.

*** Grundlinien der Sittenlehre, von Benecke. B. II. S. 267.

9. Бэн, желая вывести чувство любви, увлекся слишком далеко общим направлением своей психологии, что и помешало ему отделить *чувство* любви от *чувственности*, основывающейся на ощущении органических состояний тела. Желая же вывести все проявления любви из чувственных побуждений, Бэн вдается в такие парадоксы, которые невольно кидаются в глаза, как мы это видели в отношении объяснения, данного им любви материнской*. Бэн говорит, что ощущения, склоняющие нас к «*нежному чувству* (tender emotion), прежде всего все мягкого и нежного свойства, таковы: мягкие прикосновения, приятные звуки, тихие движения, умеренное тепло, кроткое, солнечное сияние»**. Но ясно, что, принимая любовь даже и в таком узком, чувственном значении, Бэн взглянул на нее глазами мужчины, а не женщины. Как же он объяснит то явление, что женщине нравится сила, мужество и смелость, а вовсе не слабость, трусость или женственность? Попытки же вывести из тех же «нежных ощущений» такие чувства, каковы: уважение, благоговение, благодарность, показывают только, до чего писатель может увлекаться предвзятою теориею. Кроме того, большой недостаток Бэна в том, что он не отделяет простых явлений любви от сложных, в которых принимает участие не одна любовь.

10. Гегель, усвоивший из Спинозы понятие стремлений, проводит его так же далеко, как и Спиноза, дальше фактов и наблюдений, и признает существование какого-то *общего* разумного стремления, которое не подтверждается фактами да и непонятно для рассудка, потому что *стремление ко всему* есть понятие, скрывающее в самом себе непримиримое противоречие, а в этом только общем стремлении Гегель и находит оправдание или разумность частных***. Но Гегель и психологи его школы, Розенкранц и Эрдман, в этом случае оказываются последова-

---

* См. выше, гл. VII, п. п. 6 и 7.
** The Emotion, p. 94.
*** Gegel's Werke. Die Phil. des Geistes. II Abth. § 473.

тельнее Спинозы и выводят влечение к предмету прямо из стремления. Влечение к предмету есть для них стремление, которое из своей общности, через посредство привлекательности предмета, переходит на единичный предмет, как, напр., в том случае, когда голодный видит какое-нибудь определенное кушанье или жаждущий какой-нибудь определенный напиток*. Следовательно, влечение в этом случае будет индивидуализированное стремление — стремление, сосредоточившееся на одном внешнем предмете. Но «так как практическое чувство может быть возбуждено приятно или неприятно, смотря по соответствию или несоответствию объективности данному стремлению, то и влечение может быть или положительное, или отрицательное»**. Мы не знаем, можно ли сказать по-немецки die negative Begierde; но по-русски отрицательное влечение — бессмыслица, и мы прямо должны сказать — влечение и отвращение. Но это положительное влечение гегелисты относят прямо к воле, тогда как они должны были бы заметить, что оно сказывается в душе *чувством влечения,* которое, само по себе, не есть еще воля, и вот это-то чувство *влечения*, не отделенное гегелистами от самого влечения, действительно есть чувство любви в своем зародыше.

11. *Чувство влечения* к предмету мы признаем тем общим признаком, который одинаково находится во всех родах любви, начиная от самого чувственного и доходя до самого высокого. Где есть любовь, там есть непременно влечение к предмету. Влечение это выходит из прирожденного стремления, обособленного каким-нибудь индивидуальным предметом, и, само по себе, есть проявление рождающегося желания, следовательно, один из моментов образования склонностей, наклонностей, страстей и вообще воли. Но *чувствование этого влечения* есть именно то чувствование, из которого развиваются представлениями и сочетаниями представле-

---

* Psych., v. Rosenkranz, 1863, S. 425. То же у Erdmann'a. Psych. Briefe. 1863. XVII Brief.
** Ibid. S. 426.

ний самые разнообразные психические состояния, которые мы безразлично называем любовью: любовь к детям, к женщине, к другу, к природе, к искусству, сластолюбие, сребролюбие, властолюбие и т. д.

12. Следовательно, любовь, или *чувство влечения*, есть специфическое чувство (sui generis), которое всякий из нас испытывает, но которое так же невозможно определить, как нельзя определить и никакое душевное чувство, как нельзя определить и ни одного из наших первичных ощущений. Определить его нельзя потому, что оно составляет простое, не разлагающееся душевное явление, но можно отделить его от других чувствований и назначить ему то место, которое оно занимает в душевной жизни. Любовь, или в первой своей форме чувство влечения, пробуждается в душе всякий раз, как мы встречаем предмет, соответствующий тому или другому врожденному нам стремлению. Мы не будем разбирать вопроса, почему человек узнает, что представляющийся ему предмет соответствует его стремлению. Этот вопрос, как мы думаем, неразрешим. Если признать, что предмет, входя в область наших ощущений зрения, слуха, обоняния или вкуса, уже начинает удовлетворять существующему в нас стремлению и тем самым дает нам знать о своем соответствии стремлению, то тогда следовало бы признать, что ощущение предмета, соответствующего нашим стремлениям, уже ослабляет эти стремления, удовлетворяя им. Факты же говорят наоборот, что близость предмета, соответствующего стремлению, возбуждает самое стремление. Вот почему Эрдман говорит, что опыт есть мать желаний, а неопытность есть мать влечений (des Gelüstens)*, но не объясняет нам этого действительного факта.

13. Во всяком случае мы не можем принять той мысли, что любовь, или влечение, есть только следствие опытов удовольствия или неудовольствия, так как самое удовольствие или неудовольствие есть уже следствие не одних качеств предмета, возбуждающих в нас это

---

* Ibid. S. 353.

чувство, но и качеств врожденных нам стремлений, которые именно и делают одни предметы приятными, а другие — неприятными. Мы не потому только любим предмет, что он доставляет нам удовольствие, но потому он и доставляет нам удовольствие, что мы его любим. Каким бы путем мы ни узнали, что предмет соответствует нашему стремлению,— путем ли случайного опыта или путем руководящего нас инстинкта,— но во всяком случае нас связывает с предметом самое влечение к нему, а не то удовольствие, которое возбуждает в нас этот предмет.

14. Само по себе чувство влечения к предмету ни приятно, ни неприятно: удовольствие и неудовольствие выходят уже из удовлетворения или неудовлетворения стремлений. Вид предмета, к которому я чувствую сильное влечение и который мне недоступен, может мучить меня. Что может быть мучительнее, как вид и запах любимого блюда для человека голодного? Если же вид этот заставляет нас то улыбаться, то досадовать, то радует нас, то мучит,— то это зависит не от самого влечения, а от других чувствований и представлений. Получая надежду овладеть тем, что мне нравится, я чувствую радость и наоборот, но самое влечение, тем не менее, остается неизменным, какие бы другие чувствования и представления его ни сопровождали.

15. Гегелисты весьма остроумно отделяют *влечение* от *склонности* тем, что в первом человек увлекается предметом, находящимся в области его настоящих ощущений, а в склонности увлекается уже и представлением предмета, вышедшего из области его ощущений. Если же мы примем, что как чувство, называемое влечением, так и чувство, называемое склонностью, принадлежат одинаково к области любви, обозначая только различные ступени этого чувства, то поймем, почему развитие чувствований зависит уже от свойства представлений любимого предмета, тогда как самая сила, напряженность чувства зависит, главным образом, от напряженности стремления, удовлетворяемого предметом. Человек, страстно любящий искусство, может,

тем не менее, отдать самую дорогую для него картину за кусок хлеба, предложенный ему в то время, когда его мучит страшный голод. Должны ли мы заключить из этого, что он любит хлеб более, чем картину, или что эти два чувства совершенно равны? Ни того, ни другого, если мы только умеем отличать напряженность чувства от его глубины и обширности *. Аристотель говорит, что любовь преимущественно укореняется через зрение, и в этом отношении совершенно справедлив, потому что следы зрительных ощущений, как мы это уже видели, сохраняются в нашей памяти гораздо прочнее всех других, а потому и могут составлять гораздо более обширные сочетания, чем следы ощущений низших чувств. Вот почему влечение, вкоренившееся зрением, гораздо легче переходит в чувство склонности или любовь — в настоящем значении этого слова. Обширные и разнообразные представления любимого предмета дают постоянство и продолжительность чувству влечения, которое иначе сейчас же прекращается, как только стремление удовлетворено.

16. Иные предметы удовлетворяют только одному нашему стремлению, другие же, по самой обширности своей, могут удовлетворять множеству стремлений: телесных, душевных и духовных. Блюдо, которое имеет приятный запах, не неприятно нам и тогда, когда мы наелись его досыта, блюдо же, имеющее отвратительный запах, мы приказываем убрать со стола, как только поели; такое же блюдо, которое и красиво, и вкусно, и хорошо пахнет, еще долее может поддерживать в нас чувство влечения к себе. Если же предмет такого рода, что удовлетворяет множеству самых разнообразных стремлений наших: и телесных, и душевных, и духовных (эстетических и нравственных), то понятно само собою, что наша склонность к нему может вызвать в душе постоянное, беспрерывное и неизмеримо-обширное чувство любви уже по тому самому, что дает душе нашей разнообразную и обширную деятельность, т. е. удовле-

* См. выше, гл. XI.

творяет душевному стремлению к жизни, которое не уменьшается от удовлетворения, а еще развивается.

17. Что касается до чувства *отвращения*, то оно есть противоположность чувству влечения. Розенкранц полагает, что оно начинается именно от того обмана, который испытывает человек, когда, удовлетворяя своему стремлению, находит, что предмет, выбранный им, напротив, противоречит этому стремлению*. Но это несправедливо: мы не получим отвращение к камню, хотя бы и приняли его сначала за хлеб. Чувство отвращения еще загадочнее, чем чувство любви, но, тем не менее, в первобытности его убеждают нас многие факты. В водобоязни получается неодолимое отвращение к жидкостям, многие врожденные идиосинкразии также обличают отдельность чувства отвращения и доказывают, что отвращение, как и влечение, есть следствие не одного опыта. Какой опыт мог внушить больному отвращение к воде, когда, напротив, она столько раз доставляла ему удовольствие?

18. Отвращение следует отличать от гнева. Мы даже не можем гневаться на того, кого презираем, а презрение и есть именно то душевное состояние, которое образуется, *главным образом*, из слияния чувства отвращения с представлениями. Ненависть, которую обыкновенно противополагают чувству любви, есть чувство сложное: в образовании его принимают участие и отвращение, и гнев, и страх, и чувство неудовольствия, а потому ненависть не следует прямо противополагать любви.

19. Отвращение к предмету часто появляется тогда, когда он, удовлетворив нашему стремлению, не перестает еще входить в область наших ощущений и, так сказать, насильно удовлетворяет стремлению, которого уже нет. Так, мы можем получить положительное отвращение к такому блюду, которого наелись до тошноты и, замечательно, что это отвращение остается, когда тошнота проходит, так что мы не можем есть этого

* Psych., v. Rosenkr. S. 427.

блюда даже во время сильного аппетита. Это относится далеко не к одним вкусовым ощущениям, и, если, например, мы станем насильно занимать ребенка тем, что даже ему понравилось сначала, то можем возбудить в нем отвращение к предмету. Этого не понимают многие педагоги, которые, чувствуя сильную любовь к какому-нибудь предмету, толкуют о нем детям *до пресыщения*. Такие педагоги не соразмеряют обширности, разнообразия и сложности тех комбинаций, которые данный предмет оставил в их душе, с теми сравнительно бедными следами, которые оставил он в душе ребенка, или, другими словами, не соразмеряют своего обширного интереса к предмету с малым интересом, возбужденным в ребенке тем же предметом*. Вот также одна из причин, почему воспитателями детей должны быть педагоги, а не специальные ученые: должны быть такие воспитатели и наставники, для которых самое душевное развитие воспитанника является специальным предметом, а не какая-нибудь отдельная наука. Профессора или учителя, *до страсти* любящие свой предмет, т. е. когда, по определению, которое Гегель дал страсти, субъективность человека вся погружается в особенное направление воли**, такие профессора и учителя способны скорее внушить ребенку отвращение к предмету, чем любовь.

Глава XXI

ВИДЫ ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 3) ГНЕВ И ДОБРОТА

История вопроса (1).— Мнение Аристотеля (2—3).— Декарта (4).— Спинозы (5). — Локка, Рида, Броуна и Бэна (6—7).— Наш вывод (8—15).— Безразличность чувства гнева в нравственном отношении (16—17).— Чувство доброты и нежности (18—23)

1. Гнев выдается как-то рельефнее любви, так как вообще он порывистее и самое воплощение его энер-

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XX.
** Die Phil. des Geistes, v. H e g e l. 2 Abth. § 474.

гичнее, но, тем не менее, и в отношении гнева мы встречаем ту же шаткость в наблюдениях, как и в отношении любви. Главный недостаток наблюдения здесь тот же самый: обыкновенно смешивают простое элементарное чувство гнева с чувственными состояниями души, в образовании которых принимают участие разнообразные чувства, самые разнообразные представления и даже чисто человеческие понятия, не свойственные животным, у которых, однакоже, ясно обнаруживается тот же самый гнев, какой мы замечаем и в себе.

2. Аристотель определяет гнев как «стремление к тому, что кажется нам возмездием за что-нибудь, в чем мы видим незаслуженное оскорбление со стороны лица, не имеющего на то права, и нанесенное нам самим или кому-нибудь из близких»*, и прибавляет еще к этому сложному определению гнева, что гнев сопровождается чувством неудовольствия. Очевидно, Аристотель смешал *гнев* с *местью* таким сложным чувственным состоянием души, в котором мы необходимо должны признать уже сознание своей личности и сознание своего права. Вот на каком основании и Бэн, тоже смешавший чувство гнева с чувственным состоянием мести, не признает, что гнев есть у детей, так как у них не могло еще образоваться сознание прав своей личности** и, таким образом, противоречит факту, что гнев обнаруживается в детях чрезвычайно рано, а по типичности своего выражения никак не может быть смешан с чувством боли, как этого хочет Бэн. Каждая мать и каждая опытная няня легко отличит в ребенке крик гнева от крика боли. Вот почему также Бэн отвергает существование гнева и у животных, что заставляет его объяснять, напр., драку петухов «экзальтированным желанием власти»***. К такому очевидному противоречию фактам придет и каждый, кто смешает гнев с местью.

3. Впрочем, мы обязаны заметить, что Аристотель, излагая различные условия, при которых в человеке

* Rhetorika. B. II. Cap. 2, § 1.
** The Emotion, p. 165.
*** Ibid., p. 170.

возбуждается гнев, приходит очень часто к элементарному чувству гнева, но удаляется от него по какой-то необъяснимой странности. Так, в одном месте он говорит, что «мы впадаем в гнев всякий раз, когда что-нибудь стоит на пути наших желаний», и вот почему, продолжает он, «люди в состоянии страдания, бедности, сильных телесных стремлений, голода и жажды, одним словом, во всех состояниях, когда они чего-нибудь желают, не получая удовлетворения, склонны к взрывам гнева, ибо во всех этих отдельных случаях *дорога гнева уже проложена преобладающею страстью»***. Здесь ясно, что чувство гнева не есть еще чувство мести, а прямо какое-то выражение неудовлетворенного стремления, и выражение, относящееся именно ко всему, что мешает удовлетворить нашему стремлению. Точно так же противоречит Аристотель сам себе, когда, выставив в своем определении, что гнев всегда сопровождается неудовольствием, в следующем же параграфе говорит, что, во всяком случае, гнев должен сопровождаться известным чувством удовольствия, которое порождается из надежды отомстить**. Но если одно и то же чувство может сопровождаться, конечно, порознь, такими двумя прямыми антагонистами, каковы: удовольствие и неудовольствие, как это и действительно показывают факты, то не вправе ли мы заключить, что гнев есть чувство совершенно самостоятельное (sui . generis), которое может сопровождаться другими чувствами, но может и не сопровождаться ими? Вот почему мы отвергаем все те мнения психологов, у которых чувство гнева называется то приятным, то неприятным***.

4. Декарт смешивает гнев с ненавистью, а ненависть противополагает любви****. Мы же видели, что антагонист любви есть *отвращение*, а не гнев, и к этой

* Arist., ibid., § 10.

** Ibid., § 2.

*** Так Броун называет гнев чувством неприятным (Brown, p 417); Бэн — приятным (The Emotion, p. 165); Рид — всегда неприятным (Read, II, p. 570) и т. д.

**** Les passions. Art. 79.

мысли отчасти пришел сам Декарт, но не воспользовался ею*. Он видел, что любви противополагается отвращение (l'horreur), но не видел, что ненависть (la haine) есть уже сложное чувственное состояние души, в образовании которого принимают участие как отвращение, так и гнев (la colère). Вот почему Декарт говорит о двух видах ненависти, из которых «одна относится к вещам дурным (mauvaises), а другая к вещам отвратительным (laides)», и эту последнюю ненависть называет отвращением. Но разве мы не можем получить отвращение к вещам дурным, хотя и *красивым*? Змея очень красивое животное, но многие чувствуют к ней неодолимое отвращение. Говорят обыкновенно, что тут отвращение внушается холодом кожи, но мы часто любим ощущение холода, особенно в кушаньях. Точно так же нам нравятся змеиные извивы, которыми мы украшаем и свои платья и свои жилища. Даже вся фигура змеи — одна из любимых художниками форм. Следовательно, здесь отвращение зависит уже не от красивых форм. Чувство отвращения часто возбуждается в нас к тем предметам, которые долго возбуждали в нас страх или гнев и которые, перестав возбуждать эти чувства, стали возбуждать отвращение. В чувственном же состоянии ненависти соединяются — и гнев, и отвращение, и страх, и прямое чувство неудовольствия; вот почему чувство ненависти так же разнообразно у людей, как и чувство любви, и побуждает их к самым различным поступкам. Следовательно, мы видим, что Декарт, не отличая гнева от ненависти, вовсе пропустил определение гнева.

5. Спиноза в этом отношении был наблюдательнее Декарта; он уже замечает как особенные чувства — ненависть, отвращение и гнев, смешанные Декартом. Но так как и Спиноза все же не видит в ненависти сложного душевного состояния, а в гневе и отвращении элементарных чувств, то и не может ясным образом разделить этих трех душевных явлений. Так, он определяет ненависть «как печаль с идеею ее внешней при-

* Ibid. Art. 85.

чины»*. Но, в таком случае, чем же отличается ненависть от печали о потере друга? Отвращение Спиноза определяет «как печаль, сопровождаемую идеею предмета, который есть для нас случайная причина печали»**, т. е., как объясняет это Спиноза в другом месте, «отвращение возникает в нас к таким предметам, которые собственно для нас безразличны, но на которые, по случайности, мы переносим идею печали и получаем к этим предметам, в сущности для нас безразличным, антипатию или отвращение»***. Заметка совершенно верная, и мы действительно получаем, например, отвращение к тому месту, где мы вынесли сильную печаль или оскорбление, но, тем не менее, чувство отвращения не будет ни чувством печали, ни чувством оскорбления. Кроме того, невозможно отвергать врожденных отвращений или антипатий, которые, хотя и необъяснимы, но, тем не менее, существуют. «Гнев же,— по мнению Спинозы,— есть желание сделать зло тому, что мы ненавидим»****, а «месть есть желание, возбуждаемое взаимною ненавистью, сделать зло тому, кто нам причинил какой-нибудь ущерб»*****. Здесь мы видим опять, что гнев смешан с ненавистью и чувство смешано с желанием, возникающим из чувства, но не условливающим его. Мы чувствуем гнев прежде, чем подумаем сделать зло тому, кто нас рассердил. Правда, боль оскорбления, чувство гнева и желание мести сливаются иногда в одно мгновение, но часто можно их очень легко различить: иногда мы долго чувствуем жало оскорбления, прежде чем у нас возникло чувство гнева, и долго сердимся, прежде чем нам придет на мысль отомстить за оскорбление. Мы видим, следовательно, что Спиноза, увлеченный своею теориею происхождения всех чувств из радости и печали, не мог отличить гнева от мести

* Eth. P. III. Append. 7.
** Ibid. § 9.
*** Ibid. Propos. 15.
**** Ibid. Append. § 36.
***** Ibid. § 37.

и отвращения, хотя и заметил отдельное существование этих психических явлений.

6. Локк называет гнев «расстройством души, получившей оскорбление, сопровождаемым целью мести»*, и этим показывает, как не глубок его анализ чувствований и чувственных состояний. Гораздо более глубокий анализ гнева находим мы у Рида, хотя и ему также не удалось отличить первичное чувство гнева от ненависти, мести и отвращения. Рид, руководимый заметкою епископа Бутлера, говорит, что «должно различать внезапное неудовольствие, которое есть слепое побуждение (impulse), возникающее из нашего организма, от того негодования, которое обдумано. Первое возбуждается какого бы ни было рода столкновением (the hurt), а второе может быть возбуждено только настоящим или воображаемым оскорблением»**. Рид замечает при этом, что только человек может отличить оскорбление от всякой неприятности, нанесенной нам. Первый род гнева Рид называет *животным* гневом и говорит, что он даже свойствен мыши, которая начинает кусаться, когда не может убежать. Этот животный гнев Рид причисляет к благодетельным *инстинктам* природы. Но его затрудняет то явление, что как животные, так даже и люди часто обращают свой гнев на вещи бездушные, которые не способны быть наказанными, и думает, что это вовсе несвойственно людям, если же и замечается в детях, то только потому, что они принимают неодушевленные предметы за одушевленные, и что, если то же самое делают иногда и взрослые люди, то только по привычке, оставшейся с детства***. «Человек же,— говорит далее Рид,— может выносить от другого человека сильные страдания, вовсе не сопровождаемые идеей оскорбления, а, напротив, самыми дружескими намерениями, как, напр., при операциях. Всякий видит, что сердиться за такие страдания свойственно живот-

---

* Lock. Of human Underst. B. II. Chap. XX, § 12.
** Read. V. II, p. 568.
*** Ibid., p. 569.

ному, но не человеку»*. Однакоже операторы знают, как часто невольный гнев пробуждается при операциях у самых разумных людей, и не сам ли Рид указывает на пример, приводимый Локком, одного больного, который был излечен от сумасшествия тяжелою и болезненною операциею? Этот человек понимал все благодеяния, которое ему сделали, но в то же время не мог видеть своего благодетеля. «В этом случае, говорит Рид, мы видим ясно действие обоих принципов: животного и разумного». Мы же прибавим, что мы видим в этом случае именно то первичное чувство гнева, для проявления которого вовсе не нужно идеи оскорбления и идеи права и которое возникает без всякой идеи и свойственно как человеку, так и животному.

7. Что касается до Бэна, то, не признавая гнева элементарным чувством, он «хотел разложить его на другие, более элементарные»**, но эта попытка вполне не удалась ему. Он, например, производит гнев из страдания, но тут же должен признать, что степень гнева вовсе не пропорциональна страданию и что тогда как сильный удар утишает чувство гнева, мелкие страдания могут довести гнев до бешенства***. Броун замечает то же самое явление и хочет объяснить его из нравственных принципов человека****, но объясняет неудачно, тем более, что то же самое мы замечаем и у животных. Желая провести свою теорию гнева как сложного психического явления, соединенного с идеей личности и права, Бэн, как мы уже видели, вынужден сильно противоречить фактам и отрицать существование гнева у животных и у детей***** и потому должен объяснять явные явления гнева у животных самыми странными поводами, которые, во всяком случае, труднее приписать животным, чем приписать им прямо чувство гнева. Кроме того, Бэн смешивает от-

* Ibid. p. 570.
** The Emotion, p. 207.
*** Ibid., p. 163.
**** Brown, p. 422.
***** The Emotion, p. 164, 170.

вращение с гневом и гнев с ненавистью*, словом, повторяет все ошибки своих предшественников, прибавляя к ним еще новые.

8. Из разбора вышеприведенных мнений мы видим всю необходимость отличить элементарное чувство гнева, во-первых, от такого же элементарного чувства — отвращения, а во-вторых, от ненависти и мести как таких сложных душевных состояний, в образовании которых не один уже гнев принимает участие. Признав же гнев за элементарное чувство, мы уже не будем пытаться разлагать его, а, приняв за первичный психический факт, известный каждому, постараемся выставить только то общее условие, при котором гнев обнаруживается.

9. Душа наша, встречаясь с препятствиями к удовлетворению своих стремлений, или врожденных ей, или вызываемых в ней состояниями телесного организма, стремится преодолеть эти препятствия и в этом стремлении своем собирает необходимые для того силы телесные или душевные. Вот это-то извлечение сил для того, чтобы стать в уровень с препятствием, и выражается тем характеристическим чувством, которое мы называем гневом**. *В чувстве неудовольствия* душа ощущает только болезненное влияние препятствия: *в гневе* же душа порывается удалить это препятствие. Порыв этот может перейти в деятельность, может и не перейти, но самое ощущение душою этого порыва будет уже чувством гнева. Вот почему гнев вообще проявляется как страсть, действующая порывисто: ослабевающая после каждого порыва и вновь возникающая, если прежний порыв не достиг удаления препятствия. Поддавшись совершенно действию препятствия, мы испытываем только страдание, но первая попытка сбросить препятствие отзовется

* Ibid., p. 175.

** Сходное с этим определение гневу дает Браубах, выводя гнев из неудовлетворенного стремления, «причем оно возвышается для борьбы с препятствиями» (B r a u b a c h, Psych. des Gefühls. S. 96). Но то, что Браубах приписывает самому стремлению, мы приписываем душе, ощущающей стремления.

в душе непременно чувством гнева, которое будет выступать тем яснее, чем чаще и дольше будут повторяться неудачные попытки. В первом проявлении своем гнев так незаметен, что мы почти готовы признать его за простое скопление энергии, но чем дальше будет выступать это чувство, тем яснее выскажется в нем характер гнева.

10. Такое отношение чувства гнева к процессу психической деятельности выражается с особенною ясностью во многих явлениях. У людей слабых и раздражительных, всякая сколько-нибудь усиленная деятельность сопровождается совершенно ясным чувством гнева именно потому, что уже и небольшие препятствия заставляют их делать значительные усилия, чтобы скопить свою силу. Даже у людей, совершенно здоровых, прервав их сильную деятельность, мы ясно заметим чувство накопившегося гнева. Вот отчего зависит и то явление, что значительная обида или просто сильный удар или даже внезапный, энергический перерыв нашей деятельности каким-нибудь препятствием неспособен так поднять чувство гнева, как мелкие препятствия. Ничем нельзя привести и человека и животное в такое бешенство, как мелкими помехами его душевной деятельности, беспрестанно следующими одна за другою: от сильной боли животное стонет, выражая тем чувство страдания, от укушения комаров и мошек, причиняющих только зуд, самую низшую степень боли, оно приходит в ярость.

11. При расстройстве легких (и даже вообще голосовых органов) постоянное затруднение процесса дыхания, едва заметно мешающее речи, делает длинную речь больного человека гневною: говоря, он сердится, потому что ему трудно говорить, и стоит только ему помолчать несколько времени, чтобы гневное чувство в нем уменьшилось. В мыслях и поступках таких людей часто гораздо больше доброты, чем в их словах. Ощущение голода, т. е. недостатка физических сил для преодоления препятствий, представляемых психическою или физическою деятельностью, сопровождается

очень ясным чувством гнева. Чем более истощен организм, тем труднее добываются из него силы, необходимые даже и для психической деятельности.

12. Такой взгляд на чувство гнева подтверждается также и характеристическими чертами его воплощения. Усиленное кровообращение есть именно порыв дать требуемые силы телу, а напряженность мускулов, вообще замечаемая в гневе, именно совершается под влиянием этих неудачных порывов души уничтожить или удалить препятствие. Мускулы как бы заряжаются нервною силою, которой, наконец, накопляется в них столько, что она уже сама собою переходит из формы теплоты или электричества в форму движения*, и при этом вырывается у нас *невольный* крик, невольное движение, сжатие челюстей, мускулов лба, удар ногою о землю, удар сжатым кулаком по столу и т. п. После этих движений гнев на мгновение ослабевает затем, чтобы потом, при новом порыве накопления сил, опять усилиться.

13. Цель гнева — если можно говорить о цели такого невольного чувства — состоит в том, чтобы удалить препятствия, представляющиеся в психической деятельности. Вот почему от удаления препятствий гнев *душевный* большею частью прекращается. Но почему же, спрашивается, не только животному, но даже и человеку свойственно продолжать выражение своего гнева на таком предмете, который перестал уже быть препятствием? Это зависит уже как от перехода *душевного* гнева в *органический***, так и оттого, что представление предмета, возбудившего гнев, продолжает еще действовать в душе как препятствие к ее нормальной деятельности. Вот почему животное продолжает еще грызть палку, или кидается на камень, которые причинили ему боль, вот почему и раздражительный человек ломает вдребезги вещь, хотя она и перестала мешать его деятельности. Кроме того, ни одно чувство не спо-

---

* «Педаг Антр.», т. I, гл. VIII, п. п. 9, 10, 11.
** См. выше, гл. XII.

собно так переходить в аффект, как гнев. Нервный человек, рассерженный чем-нибудь, долго продолжает сердиться, хотя часто не может даже вспомнить, что его рассердило. В таком состоянии человек уже во всем подыскивает оправдательные причины для своего *беспричинного* гнева.

14. Повторяясь часто и сильно, гнев, чувствуемый порывами, производит заметный упадок сил, который объясняется именно силою самих порывов и энергиею движений, им вызываемых, а энергия эта иногда бывает так велика, что человек потом сам удивляется собственным своим силам, которых и не подозревал в себе в спокойном состоянии. Удар, нанесенный в гневе, может быть не только сильнее того, каким его хотел сделать человек, но даже сильнее, чем он *мог* его сделать в спокойном состоянии. Вот почему так опасно предаваться гневу с детьми: рассерженный человек и сам не оценивает тяжести своих ударов. Повторяясь часто, гнев очень удобно переходит в постоянное органическое состояние, как это заметил еще Аристотель*. Но если гнев стремится всегда индивидуализироваться, т. е. сосредоточиться на предмете, на который он может излиться, то нельзя сказать, как говорит тот же Аристотель, что «гнев всегда направлен на что-нибудь индивидуальное»**, ибо мы часто наблюдаем, как разгневанный человек, забыв даже причину своего гнева, ищет на чем бы его излить.

15. Из чувства гнева, в соединении его с представлениями и другими чувствованиями, происходит множество психических чувственных состояний: ненависть, негодование, месть, злоба, жестокость, тиранство и т. д. Этих состояний такое множество и такое разнообразие, что не только невозможно их описать, но даже и перечислить. Впоследствии мы сделаем пробные анализы некоторых из этих душевных состояний.

---

* Rhetorika. B. II, Cap. 2, § 13.
** Ibid. § 30.

16. Хотя из чувства гнева вырабатывается много таких душевных состояний, которые осуждаются нравственностью, но само по себе чувство гнева, равно как и чувство любви ни дурны ни хороши, и могут быть дурны или хороши, смотря по содержанию тех представлений, с которыми они связаны. Ненависть ко злу такое же достоинство, как и любовь к добру, и наоборот. Спаситель гневался, изгоняя торгующих из храма; господь в библии часто представляется гневающимся.

17. Любовь всегда сопровождается гневом, и душевная любовь без гнева ко всему тому, что нарушает или грозит ей, — невозможна. Любовь предполагает гнев, а гнев — любовь, но как органические аффекты гнев и любовь могут существовать отдельно, и в таком состоянии одно из этих чувствований может быть очень сильно, тогда как другое будет очень слабо. Так, есть люди, более расположенные на все смотреть с любовью, чем с гневом, и есть, наоборот, люди, которые упорно отыскивают во всем пищу для своего органического гнева.

18. Чувство *доброты* и *нежности* как раз противоположно чувству гнева. Гнев рождается оттого, что душа вынуждена препятствием скоплять свои физические силы, которых в настоящую минуту у ней недостает, чтобы стать в уровень с препятствием и удовлетворить своим стремлениям, а чувство *доброты* возрождается от противоположных причин: именно тогда, когда душа испытывает, что у нее более сил, чем стремительности в ее стремлении. Избыток сил, сравнительно с стремительностью стремлений, отражается в душе чувством доброты, нежности и ласковости, которое точно так же, как и чувство гнева, стремится индивидуализироваться, сосредоточиться на каком-нибудь отдельном предмете и излиться на него.

19. Аристотель ясно отделяет чувство доброты от чувства любви и противополагает чувству доброты чувство гнева, показывая многочисленными примерами, что оба эти чувствования начинаются от противоположных причин и что гнев, утихая, уже сам собою

сменяется чувством доброты*. В этих указаниях есть чрезвычайно меткие наблюдения, но есть и ошибки, зависящие, главным образом, оттого, что, смешав вообще чувство гнева с чисто человеческим чувством оскорбления, Аристотель и в чувстве доброты видит нечто противоположное чувству оскорбления, а не гнева только. Оставив в стороне эти ошибочные указания, мы увидим, что во всех остальных проявлениях доброты, указанных Аристотелем, одна и та же мысль, а именно, что чувство доброты начинается тогда, когда препятствие, возбудившее силы в процессе гнева, оказывается почему-либо несуществующим, или вообще тогда, когда в человеке накопилось сил больше, чем этого требует удовлетворение возбуждающих его в это время стремлений. Так, человека обезоруживает смирение и раскаяние того, кто возбудил его гнев, и особенно в том случае, если это смирение проявляется неожиданно, на место ожидаемого упрямства. По той же причине человек не может сердиться на малых и бессильных, если только бессилие само по себе не является препятствием к удовлетворению его стремлений. От тех же причин человек особенно расположен к чувству доброты после спокойного сна и хорошего обеда, после всякого успеха, когда одно дело окончено, а другое еще не начиналось, после неожиданного удовлетворения своего гнева, когда нет надобности тратить сил, в нем скопленных. Но, как очень тонко замечает Аристотель, чувство доброты не ощущается тогда, когда возрастает до крайности чувство наслаждения**.

20. Та же зоркая наблюдательность, которая побудила Аристотеля признать особое чувство доброты как антагониста гневу, побудила и другого великого знатока человеческих страстей, Руссо, сделать следующую заметку: «злость происходит от слабости: дитя зло (следовало бы сказать — сердится) только потому, что оно слабо; сделайте его сильным, и оно будет доб-

* Rhet. B. II. Cap. 3. § 2.
** Ibid. § 12.

рым: тот, кто мог бы сделать все,— никогда не сделал бы зла»*. Если мы заменим в этих словах Руссо слово *злость* словом *гнев*, то мысль его явится прекрасным подтверждением нашей мысли: злоба же, как мы увидим дальше, есть уже продукт извращенной душевной деятельности, а не элементарное чувство. Вся эта заметка Руссо говорит только, что тот, кто чувствует себя сильным сделать все,— не может испытывать гнева. Еще яснее выражается та же мысль Руссо, когда он, не находя, конечно, возможности сделать человека всесильным, указывает возможность сделать его добрее, уменьшив его потребности. «Тот, чья сила превосходит его потребности, будь это насекомое, червяк,— есть существо сильное: тот же, чьи потребности превосходят силу — будь это слон, лев, будь это победитель, герой, будь это бог — есть существо слабое»**. Это положение является едва ли не главнейшим во всей воспитательной системе Руссо, и его можно выразить немногими словами: «вы не можете удовлетворить всех потребностей человека, уменьшите же, по возможности, число этих потребностей, так чтобы человек удовлетворял им без труда, и вы сделаете его разом и счастливее и добрее». Мы увидим далее всю односторонность этой мысли и что Руссо, высказывая ее, забыл, что не от человека зависит неумолкающее в нем требование сознательной деятельности, которое, при своем удовлетворении, расширяется все больше и больше. Но здесь для нас важно только подкрепить свое мнение и наблюдательностью Руссо. В его словах ясно выражается та наша мысль, что *чувство доброты появляется, когда силы наши превышают требовательность стремлений*, хотя эта мысль и не формулирована Руссо в психологический закон.

21. Чувство *доброты* точно так же, как и чувство гнева, может быть вызвано или внешними для человека причинами или причинами, лежащими в его бессознательной природе. Очевидно, что в первом случае

* Emile, Paris, 1866, p. 44.
** Ibid. p. 59.

чувство доброты будет сосредоточено предметом, который его вызвал, а во втором будет искать сосредоточиться на каком-либо случайно подвернувшемся предмете. Так, человек, избавившийся от большой опасности, кидается обнимать первого встречного, так, человек, получивший неожиданное удовлетворение своих сильных и давно питаемых желаний, изливает переполняющее его чувство доброты на кого попало: не только на людей и животных, но даже на бездушные вещи.

22. Чувство *доброты* резко отличается от чувства *любви*. Любовь побуждает нас часто быть жестокими в отношении того, что мы любим, и приносить его благо в жертву нашим наслаждениям: чувство же доброты заставляет нас быть добрыми не только в отношении того, что мы любим, но в отношении всего безразлично, и часто даже в отношении того, что мы ненавидим или презираем. Есть люди, способные страстно любить и вовсе не добрые и не нежные, и есть, наоборот, очень добрые и нежные люди, в то же время совершенно не способные к страстной и продолжительной любви.

23. Чувство *доброты* точно так же, как и чувство гнева или чувство любви, само по себе, ни хорошо ни дурно в нравственном отношении, но, осложнившись с представлениями и другими чувствами, оно может быть источником как нравственных, так и безнравственных психических явлений: оно может вести к щедрости, но также ведет и к бестолковой расточительности; оно может способствовать развитию человечественных отношений между людьми, но оно же ведет к той поблажке всему дурному, от которой общество столько же страдает, если еще не более, как и от развития желчного направления в людях. Вот почему, если воспитатель должен заботиться о том, чтобы не сделать душу *гневною*, не воспитать так называемого *желчного* человека, ищущего везде и во всем пищу своему гневу, то точно так же должен он заботиться и о том, чтобы не воспитать души *бестолково доброй*,

изливающей свою доброту на что попало и чаще на зло, чем на добро, потому что зло хитрее добра: умеет подстерегать добрые минуты человека и пользоваться ими. Словом, если воспитатель не должен развивать желчного настроения в воспитаннике, то он должен также позаботиться, чтобы не воспитать в нем той *пряничной* души, в которой также нет никакого нравственного достоинства.

Глава XXII

ВИДЫ ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 4) СТРАХ И СМЕЛОСТЬ

История вопроса (1—4).— Причина его запутанности (5).— Различные степени страха (6—9).— Как возникает в нас чувство страха (10—11).— Действие страха и его воплощение (12—17).— Педагогическое действие страха (18).— Есть ли специальные виды страха (19).— Действие образования на чувство страха (20).—Чувство смелости и как оно вырабатывается (21—26).—Отношение чувства смелости к чувству страха (27—28).

1. Аристотель определяет *страх* как чувство, противоположное *надежде* *, хотя в то же время указывает и на чувство *смелости* как противоположное страху **. Декарт вовсе выбрасывает чувство страха из своих шести элементарных чувствований на том, онтологическом, но вовсе не логическом основании, что в этом чувстве нет ничего «ни похвального, ни полезного для человека» ***, и помещает его в число «частных страстей» (les passions particulières), т. е. таких, которые не подходят под его теорию. Он, так же, как и Аристотель, противополагает страх надежде. «*Надежда,*— говорит Декарт,— есть расположение души уверять себя, что то, чего она желает, сбудется, а *страх* есть другое расположение души, уверяющее ее, что то,

* Rhetorika. B. II. Cap. V. § 14.
** Ibid. § 6.
*** Descartes. Les passions. Art. 69.

чего она желает, не сбудется. И замечательно, что хотя эти страсти противоположны, но их можно иметь обе вместе. Если же страх исключает всякую надежду, то превращается в *отчаяние*, а если надежда совершенно осиливает страх, то превращается в *уверенность* *».

2. Спиноза почти повторяет определение Декарта, только сообразно своей теории чувств хочет вывести как страх, так и надежду из идеи радости и печали: «Страх,— говорит он,— есть печаль нетвердая (сопровождаемая слабою уверенностью) и происходящая от идеи какого-нибудь события в будущем или в прошедшем, в наступлении которого мы еще сомневаемся», тогда как «надежда есть неуверенная в себе радость, происходящая от идеи будущего или прошедшего события, в наступлении которого мы еще сомневаемся». Отсюда Спиноза прямо выводит, что «страх не может быть без надежды, а надежда без страха». Страху же и надежде как борьбе, в нас совершающейся, он противополагает рождающиеся из них чувства *уверенности* или *отчаяния*. «Уверенность есть такая радость, которая происходит из идеи будущего или прошедшего события, насчет которого всякая неизвестность уже исчезла, а отчаяние есть чувство печали в таком же положении» **.

3. Броун и Бэн также противополагают страх надежде ***. Но замечательно, что, тогда как Декарт вовсе выкидывает страх из числа элементарных чувств, Бэн именно только *страх* и *любовь* называет вполне неразлагаемыми чувствами ****. Так шатки мнения психологов в отношении самых ярких чувствований! Рид вовсе выпускает из своей обширной психологии как страх, так и надежду, хотя оба эти психические явления, кажется, так типичны, что должны были бы обратить на себя внимание психолога. Психологи гегелевской школы следуют, конечно, Спинозе и опреде-

* Ibid. Art. 165, 166.
** Eth. P. III, def. 12, 13, 14 u. 15.
*** Brown, p. 433.
**** The Emotion, p. 209.

ляют страх как «представление еще не наступившего страдания». Эрдман в этом случае прямо ссылается на Спинозу *. Гербарт и его последователи, приняв искусственное отделение чувствований от аффектов, на что мы указали выше **, отбрасывают чувство страха в область физиологии *** и считают себя вправе не упоминать о нем. Но если бы даже и существовала такая особая наука, какую проектирует Гегель, под названием «физиологии-психологии» ****, то и в таком случае психологам не следовало бы обходиться без описания тех физиологических явлений, которые имеют столь очевидное влияние на всю душевную жизнь человека. Но так как такой науки, занимающей средину между физиологией и психологией, не существует, то кто же обратит внимание на эти явления, от рассмотрения которых уклоняется как физиолог, так и психолог, но которые, тем не менее, существуют и оказывают сильнейшее влияние на психическую жизнь человека и человечества? Вероятно, ввиду такой практической важности чувства страха, иные из гербартианцев робко помещают его в свои психологические курсы, но едва посвящают ему несколько фраз, и то самых неопределенных. Так, напр., Дробиш определяет страх как «пустоту духа (die Leere des Gemühts), происходящую не столько от недостатка представлений, сколько от глубокой подавленности их»*****. Но спрашивается: чем же подавляются эти представления? Если тем же страхом, то что же это за определение? Ничтожность подобных определений объясняется тем, что, не признавая за душою никаких врожденных стремлений, нет возможности объяснить появление сердечных чувствований вообще и страха в особенности. Те из гербартианцев уже последовательнее, которые, как, напр., Вайтц, совершенно выбрасывают из своих курсов подобные

* Grundriss der Psych., v. Erdmann. 1862. 149.
** См. выше, гл. III, п. п. 9, 10.
*** Herbart's Lehrb. der Psych. § 106.
**** Gegel's Werke. VII т. § 401.
***** Empirische Physch., v. Drobisch. § 86.

психические явления, хотя в то же время очень хорошо сознают их важность и для жизни и для воспитания *. Бенеке во всей своей психологии даже вовсе не упоминает ни о надежде, ни о страхе **. Так эта *опытная* психология пропускает *опыты,* испытываемые целым человечеством и душою всякого человека, но противоречащие теории психолога!

4. Прежде всего заметим, что главная запутанность в характеристике страха происходит оттого, что это элементарное, столь знакомое каждому чувство, не выделено, как следует, из тех интеллектуальных комбинаций, в которые оно иногда вхо̀дит, которыми оно иногда вызывается, но которое, наоборот, и само иногда вызывает. Чувство страха — такое типическое и знакомое каждому чувство, что, как только оно шевельнется в душе, так каждый и признает его за страх и не смешает ни с гневом, ни с печалью, из которых выводить страх может только насильственная теория. Чувство страха, как мы уже видели выше, очень часто является прямо следствием неизвестных нам перемен в нашем органическом состоянии ***, следовательно, появляется без всяких представлений, не вызывается ими, но само подыскивает их. Можно ли же сказать в этом случае, что причина страха заключается в ожидании будущих страданий и несчастий? Иной больной боится всего и все ему внушает страх, он ничего не ждет, но просто — всего боится. Даже и в здоровом состоянии мы часто испытываем страх, прежде чем у нас составится какое-нибудь понятие о причине страха. Правда, это называется *испугом,* но испуг есть только внезапный страх. Если мы приготовились к звуку выстрела, то не испугаемся его, хотя и можем вздрогнуть от нервного потрясения, следовательно, здесь было нервное потрясение, но не было чувства страха. Но мы ясно ощущаем страх, если над нашим ухом

* Lehrbuch der Psych., v. W a i t z. § 45.
** В словаре, приложенном к курсу, нет обоих слов.
*** См. выше, гл. IX, п. п. 9, 10.

крикнуть нечаянно: здесь уже и нервное потрясение и чувство страха. Такой страх, происходящий от того или другого состояния организма, а не от какой-нибудь сознанной нами опасности, мы называем *инстинктивным*, или *органическим*, в отличие от *душевного*.

5. Первая ступень душевного страха имеет много общего с удивлением, однакоже, существенно от него отличается. В удивлении мы относим неожиданное для нас явление только к умственному нашему процессу, в страхе же мы еще не знаем, как придется новое явление к нашим жизненным стремлениям, а отсюда возникает то сердечное *беспокойство*, которое соответствует умственному беспокойству или сомнению. Вот почему Спиноза и смешал сомнение и страх. На этой ступени мы можем назвать страх сердечным беспокойством или *сердечным сомнением*.

6. Если же нет уже более сомнения в том, что новое явление представляет какое бы то ни было препятствие для нашей жизненной деятельности и, следовательно, для удовлетворения тех стремлений, которыми она обусловливается, тогда возникает в нас или прямо порыв преодолеть препятствие, сказывающийся в душе чувством гнева, или, если почему бы то ни было препятствия покажутся нам превышающими наши силы, мы испытаем вторую степень страха. Такой страх еще борется со смелостью или с уверенностью души в достаточности ее сил для преодоления препятствий. Если эта уверенность души основывается на собственных ее силах или тех, которые находятся в ее распоряжении, как, напр., силы физические, то это называется *самоуверенностью*; если же уверенность, борющаяся со страхом, основывается на чем-нибудь, не находящемся во власти души, то это называется *надеждою*.

7. Еще одну ступень в своем развитии делает страх, когда мы уже не пытаемся ни преодолеть предстоящих нам опасностей, ни избежать их, но еще сомневаемся, насколько они могут остановить нашу жизненную деятельность и преградить путь к удовлетворению наших жизненных стремлений. При этом страх возрастает

до чувства невыносимой тоски. Но высшая ступень страха будет та, когда мы уже сознаем неизбежность опасности и ее беспредельность в отношении всех наших жизненных стремлений, словом, когда она неизбежно грозит жизни нашей или тому, что дороже для нас самой жизни. На этой высшей ступени страх называется уже *ужасом*.

8. Ужас в крайней степени не может оставаться долго в душе: он или убивает человека внезапно, или доводит его до помешательства, или повергает в беспамятство, или, наконец, сменяется *отчаянием*, хотя и вновь сменяет его. Это два самые страшные тирана человеческого сердца, и они-то, по большей части, поселяются в душе преступника по выслушании смертного приговора, если какое-нибудь высокое чувство не поддержит его. Но какая разница между *ужасом* и *отчаянием*? По внешнему проявлению громадная: один леденит кровь, другое волнует ее, один выражается оцепенением тела и полным бессилием, другое страшными порывами, один отымает голос, другое вырывается воплями. Психической же разницы по теории, противополагающей страх надежде, отыскать нельзя: и ужас и отчаяние будут одинаково высшей степенью безнадежности. Дело же решается тем, как несчастный глядит на предстоящее ему несчастье: если он измеряет его величину, то испытывает *отчаяние*, если же он измеряет его приближение, то им овладевает *ужас*. В обоих случаях он страдает, но от различных причин: в отчаянии — от самого несчастья; в ужасе — от его неизбежности и его приближения, перед которыми силы слабеют, как бы уходят внутрь души, и кровь стынет в жилах. В этой крайней степени страдание и страх выдают свои особенности: первое есть болезненное чувство препятствия, второе — бегство сил души перед препятствием.

9. Трудно решить, как возникает в нас в первый раз чувство страха: отчего силы нашей души, если можно так выразиться, вместо того, чтобы рваться вперед и стремиться к преодолению препятствия или просто

страдать от него, вдруг как бы побегут от него назад, оставляя тело без своей поддержки. Вероятно, что прежде всего человек знакомится с органическим страхом или с испугом, зависящим просто от быстрого и внезапного потрясения нервов. «Неокрепшая нервная система дитяти, как справедливо замечает Бэн, есть легкая добыча страха» *. Но как испуг, этот органический страх, переходит в страх душевный? Отчего рождается первое ощущение, что сил не хватит для преодоления препятствия? Отчего колеблется врожденная смелость души человеческой? Может быть, что чувство гнева, развивающееся в душе при борьбе с препятствиями, истощает, наконец, силы тела в мускульных напряжениях до того, что это физическое истощение уже само отзывается в душе органическим чувством страха, так как многие патологические наблюдения показывают, что истощение сил тела уменьшает смелость человека. С тех же пор, как человек почувствовал, что есть препятствия, которых он преодолеть и обойти не может, он делается доступен страху.

10. Имея в виду *душевный*, а не *органический* страх, мы не только не признаем детей боязливыми по природе, но, напротив, заметим в них много смелости. Некоторые, как, напр., Рид и отчасти Руссо, думают, что дети уже по природе боятся темноты, но мы скорее согласны с Бэном, отвергающим эту боязнь. Темнота, скрывая от нас окружающее, может сильно способствовать развитию в нас всякого рода страхов, которые зависят уже от других причин, но сама по себе темнота едва ли может быть причиною страха. Вероятно, случаи в темноте, как, напр., ушибы, причины которых мы не знаем, повторяясь несколько раз, могут связаться в нас с представлением темноты, и в таком случае испуг или страх органический превратится в страх душевный. Вообще трудно решить, есть ли в природе предметы, внушающие страх человеку и животному даже и тогда, когда они видят эти предметы в первый

---

* The Emotion, p. 81.

раз. Кажется, что такие предметы есть для животных: голубь, никогда не видевший змеи, выказывает все признаки сильного страха, когда она наведет на него глаза свои. Но есть ли такие предметы для человека,— мы не знаем. Кажется, мы можем принять за истину, что человек не боится ничего, пока собственные опыты или рассказы других не покажут ему, что у него не всегда станет сил для преодоления препятствий, и не познакомят его с душевным страхом, с чувством силы, отступающей от препятствий, вместо того, чтобы кинуться на них.

11. Бэн справедливо называет чувство страха самым несчастным состоянием человека. Достигнув последней степени ужаса, когда уже человек не сомневается ни в своем полном бессилии, ни во всемогуществе опасности, пределов которой не видит, страх останавливает психическую жизнь, не прекращая ее. Вот почему древние олицетворяли страх в голове Медузы, взгляд на которую превращал человека в камень. Физическое действие крайней степени страха или ужаса поразительно. У людей, переживших такие минуты, часто волосы седеют в несколько часов, остается качание головы или дрожь членов на всю жизнь. Иногда последствием такого страха бывает помешательство, истерические припадки, падучая болезнь; но кто же может объяснить нам, какая связь между седеющими в одну ночь волосами и ужаснувшеюся душою?

12. Воплощение страха очень характеристично, а между тем в описаниях этого воплощения, которое мы встречаем у психологов и физиологов, много запутанности и противоречий. Это, без сомнения, происходит оттого, что наблюдают проявление страха в различных его степенях. Вот почему, вероятно, мы встречаем в описании этого воплощения — то судорожное напряжение мускулов, то, напротив, их полное распущение. Когда человек пытается еще бороться с опасностью или даже бежать от нее, то это еще не высшая степень страха, и проявляющаяся при этом напряженность мускулов едва ли может быть приписана влиянию страха. Услы-

шав же безгранично страшную для него новость, человек не может двинуться с места, не испускает ни одного крика, из рук его выпадает и то, что он держал, нижняя челюсть опускается, мускулы дрожат, как быстро отпущенные струны, дыхание приостанавливается, сердце замирает, слова не идут с языка, слюна перестает отделяться, ощущается ослабление в желудке, кровообращение замедляется, лицо бледнеет, зеленеет, приобретает особенный трупный оттенок, руки дрожат, колена подгибаются, все физические силы тела как будто скрываются из него!

13. Бэн объясняет этот поразительный упадок сил при чувстве страха тем, что физические силы будто бы истощены в предшествующих бурных движениях *. Но это одна из самых очевидных натяжек, сделанных Бэном в пользу его теории «эмоциональных токов». Где же те *бурные* движения, силой которых можно было бы объяснить исчезновение всех физических сил в ту самую минуту, как душу охватил ужас? Много, сильно и долго должны были бы двигаться мускулы, чтобы истратить столько сил, но мы вовсе не видим этих предварительных движений. Но вот медик подошел к больному, которого ужас неизбежной смерти совершенно лишил сил, и сказал ему твердое утешительное слово, и через минуту же у больного голос возвращается, он чувствует в себе силы, встает с постели. Откуда же взялись эти силы, если они были истощены в бурных движениях? Нет, действительная трата сил, после долгой работы или даже после бурных порывов гнева, так скоро не вознаграждается из пищевого процесса. Не ясно ли, что исчезновение сил в страхе есть только кажущееся, что они остаются в организме, но что душа на время страха перестает обладать ими? Это-то и производит внезапное уничтожение того *тонического* состояния мускулов, которое постоянно замечается во всяком живом организме **.

* The Emotion, p. 76.
** Man. de Phys., par M ü l l e r. T. II, p. 74.

14. Если же в период страха мы замечаем и судорожное напряжение в некоторых мускулах, то это следует приписать двум причинам: или замирающим попыткам бороться с опасностью, или просто тому физиологическому явлению, при котором распущение одних мускулов рефлективно вызывает судорожное сокращение в других, но, во всяком случае, эти движения далеко не так энергичны и продолжительны, чтобы ими можно было объяснить страшный и внезапный упадок сил, обнаруживающийся при крайней степени ужаса и проходящий так же быстро, как проходит ужас. Не действительным истощением физических сил, которые могут возобновляться только медленно из пищевого процесса, следует объяснить этот упадок сил, а прекращением того влияния, которое душа оказывает постоянно на нервный организм, которое прекращается только со смертью и временно прерывается в состоянии крайнего ужаса. Этим объясняется внезапное распущение мускулов, необычайное раскрытие глаз, дрожь, подобная той, которая замечается в струне, когда ее разом отпустят, перерывы дыхания, судорожные схватки в горле, приостановка деятельности и ослабление желудка, так как все эти органические отправления находятся под постоянным воздействием нервной системы, а нервная система под постоянным воздействием души, которое в состоянии ужаса приостанавливается. Блеснет первый луч надежды освободиться от опасности, проглянет первый порыв бороться с нею,— и мы замечаем в себе необыкновенные силы. Следовательно, они не были истощены, а только обладание ими было приостановлено.

15. Страх такое отвратительное чувство, что неудивительно, если некоторые психологи приписывают ему только дурное влияние. Однакоже мы назовем чувство страха также и спасительным, если примем во внимание, от скольких опасностей предохраняет нас это чувство и как умудрила людей боязнь опасности. Но в то же время мы считаем ошибочным мнение Бэна, что будто страх имеет возбуждающее действие на

волю *. Если животное, побуждаемое страхом, кидается бежать, то это не действие страха, а действие реакции, возбуждаемой страхом,— стремление уйти от опасности. Когда человек имеет еще достаточно сил, чтобы бежать, то это доказывает, что страх не достиг в нем высшей степени. Пораженный же полным ужасом человек остается как бы прикованным к земле, не имеет сил ни бежать, ни защищаться, ни даже крикнуть. Кроме того, всякий из нас, наблюдая над самим собою, может убедиться, что во всяком предприятии страх заметно оказывает ослабляющее влияние на волю: страх заставляет человека быть осторожным, но только смелость дает ему силу и энергию.

16. Бэн думает, что предметы, внушавшие нам страх, сильно врезываются в нашу память, но мы знаем, что это свойство всех *аффективных образов*, каким бы сердечным чувством они ни были проникнуты. Если же в Англии, как говорит Бэн, точно так же, как и у нас, мальчиков секли на меже с тою целью, чтобы они тверже запоминали границы полей, то это, без сомнения, потому, что вообще легче и менее убыточно поколотить дитя, чем его обрадовать. При этом следует еще не упускать из виду, что если сам пугающий образ, как напр., вид межи, на которой ожидает мальчика наказание, укореняется в памяти, то из этого никак нельзя выводить, что учитель, например, может криками и угрозами заставить ребенка твердо запомнить объясняемый урок. Дитя твердо запомнит только гневное лицо учителя, его пугающие жесты и слова, но не содержание урока, которое, напротив, побледнеет при соседстве с такими яркими образами. Для того, чтобы какой-нибудь образ глубоко залег в памяти, надобно, чтобы чувство возбуждалось самим этим образом, или, по крайней мере, чтобы запоминаемый образ находился в тесной связи с тем, который проникнут чувством и притом все равно, какого бы рода это чувство ни было: страх, любовь, гнев, стыд

* The Emotion, p. 78.

или удивление. Но какая же связь гневного лица учителя с латинскими вокабулами, или укоризн и угроз, расточаемых законоучителем по тому поводу, что мальчик не заучил нагорной проповеди,— с самым смыслом этой проповеди? Если и есть связь, то разве связь противоположности, но надобно, чтобы дитя обратило внимание на эту противоположность, а едва ли это придется учителю по вкусу. Приписывать же страху, как это делает Бэн, какое бы то ни было, хотя и не всегда успешное влияние на возбуждение памяти, есть большая ошибка. Напротив, в страхе мы забываем даже и то, что хорошо помнили, и слова науки, сопровождаемые угрозами, менее всего способны улечься в памяти. Если же иной учитель заставляет детей строгостью выучивать уроки, то это уже не действие страха, а действие реакции, им вызываемой: действие напряжения воли, порывающейся освободиться от мучений страха. Вот почему грозный учитель различно действует на детей одного и того же класса, и если одни из них действительно начинают учиться лучше, то зато другие, слабые и нервные, совершенно перестают учиться. Уча урок, они не могут сосредоточить свое внимание на том, что учат: перед их глазами упрямо стоит грозный образ учителя и сулимые им наказания. Сам по себе страх, независимо от реактивных попыток отделаться от него, положительно подавляет силу души, это поразительно заметно на детях, воспитателем которых был только один постоянный страх.

17. Педагогическое действие страха очень сомнительно: если и можно им пользоваться, то очень осторожно, всегда имея в виду, что смелость есть жизненная энергия души. Библейское же выражение: «*Страх божий есть начало премудрости*», столь любимое воспитателями и наставниками, охотниками до дешевого средства внушать страх, имеет глубокий смысл, редко понимаемый теми самыми, кто часто употребляет это выражение. Они не подумают о том, что здесь не говорится, что *всякий* страх есть начало премудрости, а только *страх божий*. Если человек достигнет до той

нравственной высоты, что боится только одного бога, то, значит, он боится одной своей собственной совести — и больше ничего в мире не боится. Осталась ли эта совесть в своем естественном состоянии, раскрыта ли она учением «откровения», во всяком случае, она для человека голос божий, и если человек, не внимая никаким угрозам и приманкам света, начнет внимательно прислушиваться только к этому голосу, то и откроет в нем *источник премудрости*, т. е. нравственности или высшей практической мудрости. Но как жалко злоупотребляют этим глубоким библейским изречением различные любители *задать страху детям!* Они прикрывают им свое неуменье сдерживать гнев, неуменье, которое должно бы вычеркнуть их из списка воспитателей, и внушают детям не страх *божий*, а страх *учительский*, из которого родятся ложь, притворство, хитрость, трусость, рабство, слабость, ничтожество души, а не премудрость.

18. Из того, что мы уже сказали, само собою понятно, что страх увеличивается неопределенностью опасности. В этом отношении Бэн совершенно справедливо замечает, что ничто так не унижает и не портит человека, «как рабский страх, именно оттого, что раб не знает пределов власти своего господина, который может с ним сделать все, тогда как гражданин страны, управляемой законами, а не произволом, всегда знает, что его ждет» *. Но напрасно Бэн называет рабский страх «особым видом страха». Всякий страх, теряя пределы, становится беспредельным, и если «пушечная лихорадка проходит у солдат», то не от привычки, а по мере того, как солдат замечает, что не всякое ядро убивает и что можно простоять целые часы под огнем и выйти из него невредимым. По мере того как пределы опасности определяются и страх уменьшается: «гляди страху прямо в глаза,— говорит русская пословица,— и страх смигнет». Но к свойству страха именно относится расширение пределов опасности, как это выра-

* The Emotion, p. 81.

жается в другой пословице: «у страха глаза велики», намекающей, может быть, и на особое расширение глаз при чувстве страха. Как только началось ясное сознание пределов страха, так и рождаются попытки избавиться от этого мучительного чувства, а попытки эти, окрепнув, могут вытеснить из души страх, заменив его гневом, как раз соразмерным силе вытесненного страха. Вот чем объясняется ярость человека против тиранов, которых он долго трепетал. У животных также очень часто цепенящий ужас сменяется бурною яростью. Но эта буря поднята не страхом, а борьбою со страхом, с этим самым ненавистным угнетателем нашей душевной деятельности.

19. Действие страха именно потому и ужасно, что он, останавливая деятельность души, в то же время приковывает ее внимание к предмету страха. В эти минуты, по меткому выражению народной психологии, мы «ни живы ни мертвы»: *мы не живем* потому, что деятельность нашей души остановлена, а деятельность есть жизнь души, *мы не умерли* еще потому, что чувствуем во всей силе эту страшно мучительную остановку жизни. Страх смерти, как справедливо замечает Бэн, есть венец страха, но в этом мы также не видим никакого особенного *вида страха*. Собственно говоря, как заметил еще Декарт, всякий страх есть страх смерти, т. е. такая боязнь прекращения душевной деятельности, что деятельность души действительно приостанавливается, как только же мы начинаем бороться с опасностью, так и страх начинает проходить.

20. Так как причиною страха может быть все, что угрожает посредственно или непосредственно нашей жизни или жизни людей, нам близких, а неопределенность опасности значительно увеличивает страх, то и понятно, что образование уменьшает число опасностей, угрожающих нашей жизни, уменьшает число причин страха и, давая возможность измерить опасность и определить ее последствия, уменьшает напряженность страха ввиду этих опасностей. В этом мы вполне

согласны и с Бэном * и с Боклем. Но мы думаем, что эти писатели слишком уже преувеличивают обеспечение современного человека в отношении страха. Мы точно так же, как и предки наши, не знаем причины самых опасных для нас явлений: ни чумы, ни тифа, ни холеры, ни появления трихин, и если не приписываем их вмешательству неведомых сил, то не потому, чтобы мы знали причину этих явлений. Смелее ли стал современный человек,— это еще вопрос. Князь Игорь, отправляющийся в поход, несмотря на страшные знамения, в гибельное значение которых он верит, преодолевает еще один лишний страх, которого уже не нужно преодолевать современному полководцу. Макбет, вызывающий духов, в которых он верует, и тень Банко, которую он, конечно, не объясняет галлюцинацией, только еще яснее выказывает свою неукротимую смелость, преодолевая предрассудки, которые для нас теперь не существуют. Не познания и не отсутствие предрассудков внушают скандинавскому герою слова, теперь почти непонятные для нас: «Руби меня прямо в лицо» — говорит он своему товарищу, который не такого сорта человек, чтобы задуматься исполнить просьбу друга: «Руби меня прямо в лицо, и посмотри, смигну ли я?». Нетрудно видеть в таких явлениях, что *смелость*, независимо от какого бы то ни было умственного развития, и есть не плод ума, а чувство, прирожденное человеку.

21. Чувство *смелости* Аристотель справедливо противополагает чувству *страха* **. Но это чувство так присуще человеку, что мы замечаем его отдельное существование только тогда, когда оно, предварительно будучи подавлено страхом, начинает вновь возникать. Всякий из нас, вероятно, испытал на себе это *воскрешающее* влияние возрождающейся смелости. Насколько чувство страха отымает у нас силы,— настолько смелость дает нам их, да и в воплощении своем

* The Emotion, 85.
** Rhetorika. B. II. Cap. V. § 6.

смелость выражается чертами, совершенно противоположными страху: мускулы напрягаются, не доходя еще до судорожного напряжения гнева, стан выпрямляется, голова подымается, цвет лица делается живым, не приобретая еще краски или бледности гнева, глаза блестят, вся физиономия принимает какой-то смелый, решительный характер, еще ни одной чертой своей не выражая гнева. Что-то торжественное, прекрасное и легкое, что так дивно идеализировал древний художник в фигуре Аполлона Бельведерского, проглядывает в каждой черте, в каждом движении человека, воодушевленного смелостью.

22. Самостоятельность чувства смелости, обыкновенно выбрасываемого психологами из списка чувствований, кроме специальности ощущения, знакомого каждому, и кроме особенности воплощения, удостоверяется еще и возникновением этого чувства в душе из причин органических. Все военачальники знают, что сытый человек смелее голодного в битве, хотя в то же время голодный сердитее сытого. В этом общеизвестном факте выражается разом и возникновение чувства смелости из органических причин, и его отдельность от чувства гнева, с которым его часто смешивали. Известно также, какое влияние на возбуждение смелости имеют спиртные напитки. Особенная полнота половых стремлений оказывает то же влияние, тогда как, наоборот, сильное истощение в этом отношении делает человека трусом.

23. Мы вполне согласны с Бэном, который называет смелость одним из величайших качеств души человеческой, без которого невозможны ни благородная деятельность, ни порядочный образ мыслей, ни самостоятельность характера. Точно так же мы убеждены в том, что страх есть самый обильный источник пороков, чему лучшее доказательство мы видим в тех деспотических государствах, где опасность ничем неограниченного произвола одного человека висит, как Дамоклов меч, над головой каждого. Но мы утверждаем также, что только страх своим реактивным влиянием

преобразует врожденную человеку смелость в разумное мужество, и если человек научился преодолевать и предотвращать опасности или, по крайней мере, избегать их, то этим он обязан столько же чувству смелости, сколько и чувству страха. Люди, в характере которых преобладает инстинктивное чувство смелости, беспечны и непредусмотрительны, и нетрудно понять, что если бы у человека и у животного вовсе не было чувства страха, то едва ли и самое существование их было бы обеспечено: они были бы легкою добычею разных опасностей, а опасности, которых они избежали бы случайно, не врезывались бы в их памяти и ничему бы их не научали. Безумная смелость, как и безумная трусость одинаково гибельны. Все дело, следовательно, в *уме*, который мог бы измерить опасность и приискать средство избавиться от нее, и *в воле*, которая была бы довольно сильна, чтобы воспрепятствовать чувству страха перейти в органический аффект и, действуя из нервов на душу, помешать ей спокойно работать. Не тот *мужествен*, кто лезет на опасность, не чувствуя страха, а тот, кто может подавить самый сильный страх и думать об опасности, не подчиняясь страху.

24. Природная смелость есть та глыба драгоценного мрамора, из которой страх вырабатывает величественную статую мужества. Но дело в том, как совершается эта работа и что служит резцом для выработки этой статуи? В этом отношении существует странная противоположность в мнениях. Бэн, например, ставит привычку побеждать страх одною из главных причин развития смелости *, Бокль же, наоборот, утверждает, что «страх усиливается привычкою» **, хотя это явление, как думает Бокль, противоречит психологии. В доказательство своего положения Бокль приводит то явление, что в Мексике, например, при землетрясении, «туземцы более иностранцев чувствительны к

* The Emotion, p. 89.

** Б о к л ь, Ист. цивил. в Англии, стр. 92, прим. 191.

каждому подземному удару и более их волнуются»*. Но эта заметка показывает только, что Бокль был очень плохой психолог. Страх, как и всякое другое сердечное чувство, способное перейти в органический аффект, может усилить расположение к легчайшему возникновению того же органического чувства. На это явление, как мы видели выше, указал уже Аристотель в отношении гнева. То же самое следует сказать и в отношении страха, что энергически выражается русскою пословицею: «пуганая ворона куста боится». Кроме того, весьма объяснимо психологически, что человек, испытывающий землетрясение и видящий извержение лавы в первый раз, обратит сильное внимание на эти, необыкновенные для него явления, не думая об их последствиях, которые он представляет себе по слухам и из книг и, следовательно, далеко не с такою яркостью и не так рельефно, как тот, кто сам видел эти последствия, а может быть, и страдал от них.

25. Не привычка *переносить* страх, но привычка *преодолевать* его увеличивает смелость, как справедливо замечает Бэн. Но в чем же состоит самая эта привычка? Мы думаем, что слово *привычка* употреблено здесь Бэном неуместно. Привычки здесь собственно нет, а есть возрастающая в человеке уверенность в возможности преодолеть те или другие препятствия, а уверенность эта возникает именно оттого, что человек преодолевал уже данную опасность несколько раз и несколько раз подавлял в душе своей возникающее чувство страха. Смелость же сама по себе, как мы видели, есть не что иное, как прирожденное человеку чувство уверенности в своих силах. Всякий новый опыт, доказывающий нам присутствие этих сил в сравнении с опасностями, увеличивает эту уверенность и увеличивает, следовательно, нашу смелость. Это увеличение смелости может зависеть от двух причин: или оттого, что мы уверились в возможности преодолеть ту или другую опасность или избежать ее, или

* Ibid., стр. 91 и 92, прим. 191.

оттого, что, подавляя часто чувство страха вообще, мы уверились вообще в громадности наших сил. В первом случае может образоваться только частная храбрость, и человек, храбрый, например, на море, может оказаться трусом на суше, а храбрый воин — трусливым гражданином. Во втором случае вырастает общая смелость, часто увлекающая человека в безумные предприятия, но часто и уносящая его на такую дорогу, на которую еще никто не выходил прежде, только по недостатку безграничной смелости. «Смелость города берет» — говорит русская пословица, но она же и «кандалы трет» — прибавляет другая *.

26. Спиноза говорит, что «человек, воображающий, что он не может сделать известного дела, не может решиться действовать, а потому и действительно не способен сделать данного дела» **. Вот эта-то уверенность или внушается врожденною человеку смелостью, которая еще не испытала реакции страха, или опытами деятельности. Дитя родится с безграничною смелостью, и мы ясно замечаем, что чем менее дитя запугано, тем оно смелее, так что смелость выражается в каждой черте его лица и в каждом его движении. При этом еще следует иметь в виду, в каком состоянии находятся нервы ребенка, а также и то, каковы люди, его окружающие, ибо страх, как и всякое другое сердечное чувство, заразителен, передаваясь от человека к человеку посредством телесного воплощения и нервного сочувствия ***. Воспитатель должен беречь эту прирожденную смелость, но не оставлять ее в первобытном виде, в котором она столько же может наделать вреда, сколько и пользы. Он должен ставить ребенка в такие положения, чтобы он преодолевал свой страх, и уберегать от таких, в которых ребенок подчинялся бы всесильному страху, словом, воспитатель должен беречь драгоценное чувство смелости, но вместе с тем

---

* «Пословицы Русского Народа», собр. Даля, стр. 274.
** Eth. P. III. App. § 28. Expl.
*** См. выше, гл. XIV.

опытами преодоления страха переделывать неразумную смелость в разумное мужество.

27. Теперь, изучив проявление страха и смелости, попытаемся определить взаимное отношение этих двух важных чувствований. Кажется, что мы должны их признать такими же двумя прямыми антагонистами, какими признали чувство удовольствия и неудовольствия *, но только в обратном отношении между собою. Чувство неудовольствия вытекает непосредственно из неудовлетворения наших стремлений и потому предшествует чувству удовольствия, следовательно, отрицательное чувствование здесь предшествует положительному, тогда как, наоборот, мы должны предположить *смелость* (чувство положительное) предшествующею появлению страха (чувство отрицательное). Однакоже это противоречие только кажущееся: мы не чувствуем смелости, хотя она и руководит нашими действиями, пока не почувствуем страха. Мы ощущаем смелость только уже как реакцию страху. *Смелость*, словом, есть врожденное *состояние* души, которая высказывается в ней особенным чувствованием только тогда, когда, нарушенное чем-нибудь, сопровождаемым чувством страха, вновь вступает в свои права.

28. Мы думаем, что это состояние смелости соответствует тому типическому состоянию нервов и мускулов**, в котором они находятся во всяком живом организме, пока он жив, и временными нарушениями которого обнаруживается чувство страха, как мы уже это видели выше.

Следовательно, чувство смелости есть не более, как ощущение душою своих собственных сил, а чувство страха есть подавление чувства смелости, происходящее иногда от органических причин, а иногда от поколебания нашей прирожденной уверенности в наших силах.

---

* См. выше, гл. XIX, п. 8.
** См. выше, п. 14.

Глава XXIII

ВИДЫ ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 5) ЧУВСТВО СТЫДА И ЧУВСТВО САМОДОВОЛЬСТВА

История этого вопроса (1—4).— Различие чувства стыда, раскаяния и угрызений совести (5).— Врожденность чувства стыда и переменчивость связываемых с ним представлений (6—12).— Чувство стыда есть специальное чувство стремления к общественности (13).— Чувство самодовольства (14—17).

1. Чувство стыда расследовано едва ли не менее всех прочих элементарных чувств, что, главным образом, зависит оттого, что его смешивают то с несколькими сложными чувственными состояниями, а именно с *раскаянием*, *совестью* и, наконец, с *застенчивостью*, в которой иные, как напр., Бэн, видят низшую степень страха. Но хотя стыд действительно часто соединяется со всеми этими сложными видами чувственных душевных состояний, но существует, однако, и отдельно от них как чувство вполне элементарное, для которого природа назначила и особое воплощение в организме. Правильнее других взглянули на это чувство все же Аристотель и Спиноза.

2. Оба эти мыслители обращают прежде всего внимание на то, что чувство стыда возможно только при условии жизни человека в обществе людей, и притом таких, мнением которых он более или менее дорожит. «Стыд, говорит Аристотель, есть известное неприятное чувство, относящееся к такому злу, которое по нашим понятиям ведет к дурной славе» *. Спиноза определяет стыд почти так же: по его мнению: «стыд есть чувство печали, сопровождаемое идеею какого-нибудь нашего действия, которое мы считаем предметом осуждения со стороны других» **.

3. В обоих этих мнениях для нас важно только то, что чувство стыда признается таким чувством, которое

---

* Rhetorika. Cap. VI. § 1.
** Eth. P. III. § 31.

соответствует стремлению человека к общежитию и в отдельности от этого стремления считается невозможным. Аристотель прямо даже указывает на эту невозможность, говоря, что никто не стыдится младенцев и животных * и что стыд, ощущаемый нами в присутствии других людей, как раз соразмеряется с тем уважением, которое мы имеем к их мнению. Известно, напр., как римляне и «римлянки мало стыдились своих рабов». Древние, уничтожая личность в рабе, вместе с тем теряли в отношении к нему почти всякое чувство стыда **.

4. Но как Аристотель, так и Спиноза, заметив верно характеристическую черту стыда, не провели ее далее и не отличили *стыда* от *раскаяния*, хотя различие между ними очевидно. Раскаиваться мы можем и тогда, когда уверены, что никто не узнает о нашем поступке, и не имея в виду мнения других людей: стыд же при таком условии невозможен. Еще яснее выражается различие между раскаянием и стыдом в той борьбе между этими двумя душевными состояниями, которую мы нередко можем заметить и в себе, и в других. Весьма обыкновенно то явление, что чувство стыда побуждает человека скрывать свой поступок, а чувство раскаяния побуждает открыть его. Есть проступки, которых нельзя иначе исправить, как открыв их, и такие-то именно очень часто не исправляются, подавляемые чувством стыда. В этом случае мы видим, что чувство стыда является столько же вредным, сколько в других полезным, и что, следовательно, в нравственном отношении это чувство, рассматриваемое независимо от тех представлений, с которыми оно соединяется, безразлично: ни хорошо, ни дурно, как и все остальные элементарные чувства.

5. О чувстве *раскаяния* нам придется еще говорить в третьей части нашей антропологии, но и здесь уже,

* Rhetorika. B. II. Cap. VI. § 23.

** Впрочем, полную потерю стыда у одного человека в отношении другого, если он признается только существом, понимающим поступки других, мы признаем невозможною.

для избежания недоразумений, мы должны указать на отличие чувства раскаяния от чувства угрызений совести. Мы раскаиваемся иногда и в добром деле, которое мы сделали, но не можем чувствовать угрызений совести за доброе дело. «Раскаяние,— говорит Спиноза,— есть чувство печали, сопровождаемое идеею действия, которое мы *считаем* совершенным по свободному решению нашей души» *. (Следует помнить, что Спиноза не признает свободы воли). Такое определение будет относиться одинаково и к угрызению совести и к раскаянию, которое может быть и раскаянием в добром деле.

6. Отличив чувство стыда от чувства раскаяния и чувства совести, часто сопровождаемого стыдом, но не всегда сопровождающего стыд, мы уже легко поймем, в чем состоит ошибка тех мыслителей, которые, замечая, как различны предметы стыда у различных людей и различных народов, считают самый стыд за какое-то искусственное произведение человеческой жизни: не признают его за самостоятельное, прирожденное человеку чувство, полагая, что чувство стыда образуется оттого, что человека стыдят тем, что признано постыдным в том или в другом кругу людей, а не потому, что человеку врождено стыдиться. Это мнение, повторяющееся очень часто, ссылается обыкновенно на те несомненные явления, что то же самое, чего стыдятся одни, нисколько не кажется постыдным для других, и даже одни часто хвалятся тем, чего другие стыдятся. Это явление действительно не подлежит сомнению. Иной стыдится бездеятельности, другой стыдится труда и хвалится тем, что он ничего не делает. Один стыдится разврата, другой хвастает им, один стыдится женственности в характере, другой самодовольно выставляет ее напоказ. Это явление разнообразия и часто противоположности предметов стыда выразится еще яснее, когда мы будем изучать различие и часто противоположность представлений, вызывающих это чувство у различных народов и особенно у народов, стоящих на

* Eth. § 27.

различной степени образования. Трудно себе представить, что можно, например, стыдиться надеть платье, а между тем есть именно дикари, которые, не стыдясь своей наготы, стыдятся платья, и есть другие, которые почитают за величайший стыд открыть свое лицо и оставляют открытым все тело, или, считая за позор невиннейшие действия в глазах европейца, считают в то же время невинными действиями такие, от которых покраснеет самый беззастенчивый европеец *.

7. Все это справедливые факты, и причина такого разнообразия представлений, вызывающих чувство стыда у различных людей, очень понятна. «Родители, говорит Спиноза, порицая какие-нибудь действия и выговаривая за них детям и, наоборот, хваля другие действия и советуя их, достигают того, что первые всегда сопровождаются печалью, а вторые радостью. Обычаи и религия не одинаковы у всех людей: то, что кажется священным для одних, не имеет никакого значения для других, а поступки, считаемые похвальными у одного народа, считаются постыдными у другого; итак, всякий хвалится и раскаивается смотря по воспитанию, которое он получил» **.

8. Это совершенно верно, но все эти факты, доказывая, что люди стыдятся не одного и того же, доказывают в то же время, что все люди чего-нибудь да стыдятся: всякий же стыдится того, что признается постыдным в кругу людей, мнение которых он уважает. Следовательно, предметы стыда даются человеку историей и воспитанием, но самое чувство стыда дано ему природою. Самый бессовестный негодяй, хвалящийся своими гнусными поступками как подвигами, может ощутить чувство стыда, если даже какой-нибудь из этих подвигов, которыми он хвастался, окажется выдумкой, или если он, похвалившись выполнить какое-нибудь дело,— не сможет его выполнить.

* Любопытные примеры таких явлений см. Anthrop. der Naturvölker, v. W a i t z. Th. I. S. 357—360.

** Eth. P. III. Appendix. Def. 27. Explic.

Такой человек может даже покраснеть, если в нем заметят какое-нибудь доброе проявление, но, тем не менее, чувство стыда и у него осталось. Словом, от чувства стыда так же нельзя отделаться, как нельзя отделаться от чувства страха. Самые понятия о предмете стыда могут быть страшно извращены, но стыд останется. И представления, возбуждающие гнев и страх, также часто бывают различны и даже противоположны, но от этого и гнев, и страх не перестают считаться чувствами, общими всем людям и даже животным.

9. Если бы нужно было, кроме вышеприведенных доказательств, привести еще новые, что чувство стыда есть не искусственное, а прирожденное, то мы указали бы на характеристическое воплощение этого чувства. Если бы человек даже и выдумал стыд, то не мог бы выдумать его воплощения. Воплощение это обнаруживается не столько краскою, кидающеюся в лицо, которое часто, по свойству кожи, теряет возможность краснеть, сколько в каком-то особенном, неуловимом физическом чувстве, которое, без сомнения, испытал всякий. Это особенное чувство, чувство какой-то тревоги в нервах, всего сильнее испытывается в глазах, которые поэтому при чувстве стыда невольно потупляются у человека, еще не совершенно привыкшего подавлять воплощение своих чувствований. Аристотель в главе «О стыде» весьма кстати приводит греческую пословицу: «стыд живет в глазах» и объясняет ее тем, что человек стыдится глаз других людей, т. е. стыдится того, что может быть замечено другими людьми. Это объяснение верно, но не полно. Мы же думаем, что эта греческая пословица, точно так же, как и наши народные выражения, говорящие о «бесстыдных» или «бесстыжих глазах», выходят, главным образом, из меткой наблюдательности народа над тем чисто физическим ощущением, которое испытывает человек в глазах при чувстве стыда и которое заставляет человека, чувствующего стыд, или потуплять глаза, или отводить их в сторону, или, наконец, усиленно мигать.

10. На этих основаниях мы признаем чувство стыда врожденным элементарным чувствованием человека, которое притом находится в совершенной связи с врожденным же ему стремлением общественности *. Природа не только дала человеку стремление к общественности, не только поставила его в зависимость от существ, ему подобных, и внушила ему стремление искать их сочувствия, одобрения и ласки, но придала этому стремлению особое чувство стыда, проявляющееся всякий раз, как это стремление не удовлетворяется, и, наконец, снабдила это чувство особым воплощением. Вот почему чувство стыда всегда *неприятно*, как неприятно нам всякое неудовлетворение наших врожденных стремлений.

11. Чувство стыда относится ко всей области общественных стремлений, в чем бы они ни выражались, а не к одному виду этих стремлений: к стремлениям половым. Чувство полового стыда есть только чувство, относящееся к обнаружению половых стремлений, которые почему бы то ни было человек считает постыдным обнаруживать. Если же это мнение почему-нибудь изменяется, то и половой стыд исчезает. Есть дикари, которые его вовсе не знают, есть распущенные натуры, которые его совершенно потеряли, и, наконец, дитя, у которого эти стремления еще ничем не обнаружились, не имеет полового стыда.

12. Очень узко и ошибочно мнение тех писателей, которые, слепо вооружаясь против христианства и не в меру восхваляя классическую древность, приписывают аскетическим понятиям христианства чрезмерное развитие половой стыдливости, которого будто бы она не достигала у древних. Стоит заглянуть в книгу Цицерона «Об обязанностях», чтобы увидеть, что половая стыдливость была точно так же развита в его время у римлян, как развита она у нас, и что то же самое, что считалось в этом отношении постыдным у нас,

---

* См. выше, гл. VII.

считалось постыдным и у римлян времен Цицерона *.

13. Признавая совершенно справедливым то осуждение, которое Цицерон произносит цинизму в этом отношении, мы не можем, однако, не заметить, что доказательства, приводимые Цицероном, не верны и извиняются лишь ограниченностью тогдашних этнографических сведений. Природа дала человеку чувство стыда не для одних каких-нибудь предметов или отношений, но для всего, что кажется человеку постыдным. Как только же человек стал развивать свои духовные, чисто человеческие особенности, так и стали для него постыдными все те положения, в которых эти духовные его особенности совершенно подчинялись его животной природе. Вот почему, между прочим, и половые отношения скоро стали сопровождаться чувством стыдливости, и это начинается очень рано, у самых разнообразных народов, между которыми нельзя предполагать никакой традиции. Мы находим эту связь половых отношений со стыдом почти у всех дикарей,

---

* Principio, corporis nostri magnam natura ipsa videtur habuisse rationem quae formam nostram, reliquamque figuram, in qua esset species honesta, eam posuit in promptu; quae partes autem corporis, ad naturae necessitatem datae, aspectum essent deformem habiturae atque turpem, eas contexit atque abdidit. Hanc naturae tam diligentem fabricam imitata est hominum verecundia. Quae enim natura occultavit, eadem omnes, qui sana monte sunt, removent ab oculis, ipsique necessitati, dant operam, ut quam occultissime pereant: quarumque partium corporis usus sunt necessarii eas neque partes, neque earum usus suis nominibus appellant: quodque facere turpe non est, modo occulte; id dicere obscenum est. Itaque nec aperta actio rerum illorum petulantia vacat, nec orationis obscenitas. Nec vero audiendi sunt cynici, aut si qui fuerunt stoici paene cynici qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae turpia re non sunt, verbis flagitiosa ducamus: illa autem quae turpia sunt, nominibus appellemus suis. Latracinari, fraudore, adulterare, re turpe est; sed dicitur non obscene: liberis dare operam, re honestum est, nomine obscenum: pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione, fugiamus. Status, incessus, sessio, occubatio, vultus, oculi, manuum motus, teneant illud decorum.

а самые древние предания указывают на давность ее существования.

14. Из всего, что сказано о чувстве стыда, видно, что мы вправе назвать его *чувством общественности*, и легко убедиться, что оно играет очень важную роль во всех наших общественных отношениях. Если же кому покажется, что это чувство слишком слабо и неустойчиво для такой важной роли, то пусть он обратит внимание на то, какое важное значение в общественной жизни играют *насмешка* и *позор*. Действие же *насмешки* во всех ее видах, начиная от легкой колкости и оканчивая ядовитым, мертвящим сарказмом, и действие *позора* основаны на способности человека стыдиться, которая, в свою очередь, основана на его стремлении к общественности. Конечно, общественные нравы исправляются не одною насмешкою, но кто же не видит, какую важную роль играет насмешка в их исправлении и их порче. В их порче, говорим мы, потому что нередко приходится людям бороться за правое дело против насмешки и чувства стыда. Насмешка столько же способна исправлять человека, сколько и портить, а для того, чтобы преодолеть чувство стыда, требуется иногда не менее геройства, как и для того, чтобы преодолеть чувство страха. Позор и производимое им мучение стыда во всех законодательствах признавалось всегда одною из самых сильных мер наказания и исправления.

15. Чувству стыда Аристотель противополагает бесстыдство *, но бесстыдство можно противоположить стыдливости, а не чувству стыда, чувству же стыда следует противоположить чувство *самодовольства*, придав, конечно, этому слову несколько измененный технический смысл. Мы чувствуем стыд всякий раз, как наше инстинктивное стремление к общественности, к уважению, любви и ласкам других людей получает сильный толчок в укоре, презрении или насмешке, а равно и при таких поступках наших, за которыми, по

* Aristoteles Rhetorika. B. II. C. VI. § 27.

нашему мнению, должны следовать укор, насмешка или презрение. Мы испытываем чувство *самодовольства* всякий раз, как это стремление к общественности получает какое-нибудь заметное удовлетворение, т. е. всякий раз, когда нас хвалят или когда нас ласкают. При особенно напряженном состоянии этого чувствования, когда, напр., «сладкий мед лести каплет в наше сердце», мы ощущаем, что чувство это, противоположное чувству стыда, имеет также и свое особое воплощение в каком-то сладком щекочущем физическом ощущении, выражающемся на лице особенною самодовольною улыбкою.

16. Чувство *самодовольства* следует отличать от чувства гордости, которое есть уже сложное психическое состояние и продукт психической жизни, происшедший через сравнение нас с подобными нам людьми. Чувство же самодовольства есть чувство простое, возбуждаемое в нас всяким выражением нам уважения, любви или ласки, и которое через сравнение может выработаться в гордость, но существует и без всяких сравнений. Чувство самодовольства следует также отличать от чувства спокойствия совести, которое возможно в человеке без всякого участия других людей, без чего чувство самодовольства немыслимо. Если же мы испытываем и в одиночку чувство самодовольства, то только в том случае, если в своем воображении в то же время представляем себя в отношении с подобными нам людьми и думаем, напр., как они будут поражены тем, что мы сделали или придумали, и т. п. В этом случае, воображение дает нам возможность ощущать будущее одобрение людей как бы настоящее.

17. Следует, кажется, признать, что оба разбираемые нами чувствования, чувство стыда и чувство самодовольства, испытываются не только людьми, но и животными. По крайней мере, мы ясно замечаем проявление этих чувствований у животных домашних. Едва ли справедливо было бы думать, что они позаимствовались этими чувствами у нас. Элементарное чувство передать невозможно, и если оно не было бы врож-

дено животным, то мы не заметили бы его проявления. Если же мы не замечаем разбираемых нами чувств у животных диких, то, без сомнения, потому, что их психический мир слишком для нас замкнут и что мы не имеем случая так же наблюдать над ними, как наблюдаем над животными домашними.

Глава XXIV

ВИДЫ ДУШЕВНЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: УМСТВЕННО-СЕРДЕЧНОЕ ЧУВСТВО ОТСУТСТВИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Происхождение этого чувства (1—2).— Скука, тоска, апатия, или сплин (3).— От чего скука возникает — от однообразия и разнообразия (4—6).— Тоска как необходимый спутник горя (7).— Отчаяние и сплин (8—9).— Антиномия в стремлении к деятельности (10—12).— Разрешение этой антиномии на практике (13—15).— Антагонист скуки есть деятельность (16—17).— Другие умственные чувства (18)

1. Мы выше видели полную необходимость признать в человеке стремление к сознательной деятельности как чистой деятельности, без отношения к тем целям, которые могут достигаться этою деятельностью, без отношения к тем задачам, которые могут указываться этой деятельности как физическими, так и духовными потребностями человека. Причина этой чистой деятельности — душевное стремление к ней, выражающееся в мучительном чувстве *скуки*, *тоски* и *апатии*, если оно не удовлетворено, и в успокоении этих побуждающих чувствований, если человек находит себе деятельность. Цель же этой деятельности — только удовлетворение стремления к ней, если человеком не руководит другая какая-нибудь цель, выходящая из других стремлений. Деятельность для развлечения, деятельность от скуки представляет форму *чистой* деятельности.

2. Мы видели также, что этою деятельностью для самой деятельности объясняется появление множества

занятий человека, которые все носят общее название *развлечений* и *препровождений* времени*, ибо время начинает томить человека, когда он не занят, но, конечно, человека томит не время, это отвлеченное понятие человеческого же ума, а томит его живущее в нем стремление к деятельности, требующее пищи. Всякая деятельность только для нашего развлечения или для убийства времени кажется нам пустою и даже достойною презрения, и этот взгляд наш справедлив: недостойно человека не найти никаких задач в жизни и сделать своею задачею убийство времени или медленное самоубийство. Но психолог — не моралист, и для него самая возможность такого явления деятельности для удаления скуки есть уже факт сам по себе чрезвычайно важный. Положим, что, анализируя так называемые развлечения, психолог найдет, что во всяком из них, кроме стремления убить время, более или менее проглядывает и другая задача, выходящая из других стремлений человека, но он уже сумеет отличить, что в этой деятельности принадлежит тому или другому стремлению, выходящему из физических или духовных потребностей человека, и что чистому стремлению к деятельности.

3. Теперь же нас занимает не самое стремление к деятельности, но то специфическое (sui generis) чувствование, которым высказывается в душе неудовлетворение этому стремлению. Это чувствование знакомо каждому, как и всякое другое, но точно так же и невыразимо. Оно имеет различные степени напряженности, а по этим степеням и имеет различные названия: *скуки*, *тоски* и *апатии*, или *сплина*. Чувство скуки, в сравнении с яркими чувствованиями гнева или страха, может показаться слишком бледным, легким и мало соответствующим важности того единственного *душевного* стремления (в отличие от физических и духовных), которое мы нашли. Но такой взгляд будет ошибочен. Чтобы понять все *постоянство* гнета этого чувства на

* См. выше, гл. X, п. 7.

человека, стоит только обозреть, как мы и сделали выше, все то бесчисленное множество людских занятий, главная причина появления которых заключается в желании избежать томительного чувства скуки, т. е. на все, так называемые, *развлечения* и *убийства времени*. Тогда мы убедимся, что ни одно чувствование не гнетет так постоянно человека, как чувствование скуки: оно действует на него в каждый незанятый момент и условливает множество его деятельностей. Для того же, чтобы оценить всю силу *напряженности*, до которой может достигать это чувство, мы должны принять во внимание, что так называемый *сплин* есть не что иное, как чувство скуки, доросшее в своей напряженности до такой степени, что человек сам на себя подымает руку, только бы избавиться от гнета этого чувства. Мы поймем тогда, что если чувство скуки не кажется нам столь сильным, как, например, чувство страха или гнева, то только потому, что оно беспрестанно заставляет нас прибегать к тому или другому развлечению и что этих развлечений, к счастью, у человека достаточно, так что мы подавляем едва рождающееся чувство скуки, не давая ему дойти до степени заметных страданий. Но если развлечение становится для человека невозможным, тогда это же самое чувствование напрягается до такой степени, что делает самую жизнь невыносимой.

4. Не признавая врожденных душе стремлений, гербартианцы вынуждены были объяснять скуку души самым натянутым образом. Так, Вайтц называет скуку утомлением*; но утомление обнаруживается в нас вовсе не скукой, а, напротив, стремлением к отдыху, переходя к которому, мы испытываем очень сладкое чувство, а вовсе не томительное чувство скуки. Это странное заблуждение объясняется отчасти тем, что Вайтц не умел отличить истинных причин скуки от ее кажущихся причин. Скука, действительно, возникает, повидимому, от разнообразных, даже противоположных

* Psychol., v. W a i t z. § 34. S. 35.

причин, но в сущности причина ее всегда одна и та же — недостаток душевной деятельности. Так, скука возникает от однообразия впечатлений и от слишком большого разнообразия их: но в обоих случаях она возникает от одного и того же.

5. Скука возникает от однообразия именно потому, что однообразные представления и сочетания представлений, повторяясь часто и долго, не дают душе достаточной деятельности; ибо она уже вполне овладела этими представлениями, и ей ничего не остается более с ними делать. Но точно так же нагоняет скуку противоположное явление: именно — слишком быстрая смена разнообразных представлений. Так, пробегая быстро большую картинную галерею, мы ясно ощущаем скуку; а езда по железной дороге нагоняет на нас скуку именно быстротой смены ландшафтов. Явления эти противоположны; но причина скуки при этих явлениях одна и та же. В первом случае душа наша чувствует недостаток деятельности от недостатка представлений; во втором — от слишком большого обилия и столь быстрой перемены их, что мы не успеваем с ними справиться, не успеваем вводить их в ассоциации наших, уже готовых представлений. Смотря на одну и ту же картину в продолжение нескольких часов, мы получаем более материала для душевной деятельности, чем пробегая длинную галерею картин, но если мы вполне овладеем этим материалом, то вид одной и той же неизменяющейся картины также станет наводить на нас скуку.

6. Все *неинтересное* для нас возбуждает в нас скуку именно потому, что для нас *интересно* только то, что может войти в наши душевные работы. Мы уже выше определили, что человек называет *интересным**, а потому и не имеем надобности возвращаться к этому предмету. Повторим только, что вполне интересно для нас то, что дает посильную работу нашей душе. Замечательно, что самое стремление к деятельности не ос-

* «Педаг. Антр.», ч. 1, гл. XIX, п. п. 15 и 16.

тается неизменным, но возрастает по мере расширения деятельности и выработки душою все больших и сложнейших сфер для нее. Чем более приобретает душа материала для своих работ, тем обширнее становится ее деятельность и тем требовательнее становится она в отношении к деятельности вообще. Дикарь, как замечает Кант, не может скучать так сильно, как развитой человек, а смотря на развлечения дикарей, образованный не понимает, как можно находить развлечение в таких однообразных и узких сферах. Впоследствии мы оценим все важное психическое значение *этой прогрессивности стремления к деятельности*, но теперь заметим только, что если какая-нибудь обширная сфера душевной деятельности, выработанная душою, вдруг, почему бы то ни было, разрушается или замыкается для человека, тогда душе его кажется невыносимо тесно в других, более узких сферах, и гнетущее чувство *скуки* внезапно вырастает в давящее чувство *тоски*.

7. *Тоска* есть необходимый спутник всякой глубокой и обширной печали, но простое чувство тоски не следует смешивать с сложным чувством печали, хотя тоска всегда почти сопровождает печаль. Мы уже видели выше, как приостановка душевной деятельности, вызванная какою-нибудь важною для нас потерею, производит психическое явление печали*, но в *печали* не одна, а две стороны: *тоска* и *горе*, ясно различаемые душою. Мы испытываем чувство горя (которое, само по себе, есть опять чувство сложное), когда думаем о нашей потере, и испытываем чувство тоски, когда не думаем о ней. *Горе* имеет в себе что-то острое, язвительное для сердца: это жало страданий, главного элемента горя, *тоска* же — что-то тупое, давящее, сжимающее сердце. Мы оплакиваем нашу потерю, думая о том, чего мы лишились; мы тоскуем, не находя для души своей такой же обширной деятельности, какая вдруг сделалась для нее невозможною.

* См. выше, гл. X, п. п. 6—12.

Наблюдайте над человеком, только что пораженным глубоким горем, и вы ясно отличите моменты, когда горе берет верх над тоскою и когда тоска верх над горем. Первое выражается криками, рыданиями, сильными телесными движениями, всеми признаками резкой сердечной боли, вторая каким-то упадком сил, мутным взглядом, упорным молчанием. Мы видели также, как душа, испытавшая большую потерю, устраивает для себя мало-помалу новую обширную деятельность и как, вместе с тем, тоска исчезает, но если, почему бы то ни было, постройка новой сферы для душевной деятельности оказывается невозможною, то душа впадает в *отчаяние* — высшую степень горя, но не тоски.

8. *Отчаяние*, т. е. отсутствие *чаяния*, или надежды, есть чувство острое именно потому, что это чувство горя. В отчаянии человек не видит для себя возможности другой психической деятельности, потому что перед его глазами стоит воспоминание о том, чего он лишился. Он не может оторваться от этого образа, и сердце его бьется о дорогое воспоминание, как морские волны о каменистый берег: они кидаются на него и отступают, отступают и опять кидаются. В *апатии* мы видим уже другое явление. Здесь душа, не находя себе деятельности, томится, не жалея о деятельности потерянной. Здесь не судьба лишила человека деятельности, от воспоминания которой он не может оторвать своих взоров, но сам человек, перепробовав многие деятельности, отказывается от дальнейших проб. Вот почему и характер апатии другой, чем характер отчаяния, хотя оба эти чувствования могут побудить человека к прекращению своей собственной жизни.

9. Английский *сплин* есть не что иное, как *апатия*. Если же мы преимущественно у англичан замечаем частое появление примеров апатии, или сплина, то это, без сомнения, потому, что этот народ отличается необыкновенною деятельностью. Медики замечают, что ипохондрия, сплин и апатия, эти явления вполне родственные, чаще всего начинаются у английских богачей, удалившихся от дел. Какой-нибудь купец тру-

дится несколько десятков лет, чтобы приобресть состояние, которое дало бы ему возможность жить роскошно на проценты своего капитала, где-нибудь в цветущем уголке Англии. Эта заманчивая картина заставляет его работать, недосыпать ночей, недоедать куска — и вот, наконец, заканчивает он свои дела и переселяется в свой давно приготовленный эдем. Но как обманывается он в своих ожиданиях! Тут-то и ожидали его те мучения, в сравнении с которыми — ничто все неприятности, вынесенные им в жизни,— мучения до того сильные, что этот богач, могущий купить все удовольствия мира, оказывается беднее беднейшего из бедняков, запирается в свой кабинет и позорнейшим образом прекращает жизнь свою. И это случается именно с теми людьми, которые были очень деятельны в предшествующей жизни и притом сосредоточили всю свою деятельность в одной какой-нибудь сфере: позабыли и любовь, и дружбу, и искусство, и науку за купеческими расчетами или политическими соображениями.

10. В стремлении к деятельности существует *великая антиномия*, или противоречие, которое, однакож, так или иначе примиряется в жизни. Вот это-то именно противоречие, не столько сознаваемое, сколько чувствуемое, вызвало у различных мыслителей крайне противоположные взгляды на деятельность и труд вообще. Древние считали, и весьма справедливо, самый труд наслаждением (labor est ipsa voluptas). Но Локк, опровергая это выражение, также справедливо говорит, что труд для труда противен нашей природе*. Знаменитый мыслитель и математик Эйлер взглянул на труд с одной стороны, когда сказал, что «истинное счастье состоит в покое и довольстве самим собою»**. Паскаль, столь же знаменитый мыслитель и математик, взглянул на тот же предмет с другой стороны, когда сказал: «мы думаем, что ищем покоя, а напротив, ищем только волнений». Руссо оказы-

* Of the Understanding, p. 58.
** Lettre LIV, p. 383.

вается плохим наблюдателем, когда говорит, что «ребенок только плачет или смеется»*, или когда думает достигнуть счастья, уменьшив человеческие желания**, забывая при этом, что уменьшить желания можно, но подавить в душе стремление к жизни невозможно. Гораздо более глубоким наблюдателем детской и вообще человеческой природы оказывается Фребель, который замечает, что «стремление к деятельности является столько же двигателем при наслаждениях, сколько и при работе»***, и ищет средств не веселить дитя, а дать ему занятие, которое бы его интересовало. Мы могли бы наполнить несколько страниц такими противоречащими воззрениями на значение деятельности и труда. Но для нас достаточно заглянуть в антропологию Канта, чтобы видеть, как высказалось в ней это противоречие во всей своей крайности. «Всякий труд тягостен и неприятен» — говорит Кант в одном месте своей антропологии****, а в других местах несколько раз повторяет, что «самое счастье нашей жизни измеряется тем делом, которое мы делаем», что вне труда нет счастья и что единственное здоровое наслаждение человека состоит в отдыхе после труда*****. Если бы Кант вдумался в это психологическое противоречие, то, кажется, он должен был бы поставить его наряду с своими логическими антиномиями. Постараемся же выставить и разъяснить, сколько возможно, эту великую психическую антиномию.

11. Душа стремится к деятельности, но в самом понятии *деятельность* скрывается, повидимому, непримиримое противоречие. Что мы называем деятельностью? Если мы скажем, что *деятельность есть преодоление препятствий*, то этот афоризм, совершенно справедливый, может показаться для читателя неясным,

---

* Emile, p. 250.

** Ibid., p. 280.

*** Die Arbeit und die neue Erziehung nach Froebel's Methode, v. Bertho v. Marenholz. Berlin. 1866. S. 265.

**** «Antrop.», § 85.

***** Ibid. § 62.

а потому попытаемся разъяснить его примерами. Какого человека мы называем деятельным? Того именно, который преодолевает те или другие препятствия для достижения той или другой цели. Если бы все совершалось по желанию человека в то же мгновение, как желание рождается, без всяких усилий со стороны желающего, то мы не назвали бы такого человека деятельным и совершенно справедливо. Мы говорим даже о деятельности паровоза (конечно, в переносном смысле) только потому, что паровоз, движимый силою пара, преодолевает препятствия, представляемые движению тяжестью поезда или, другими словами, притяжением земли. Не будь этих препятствий — и самой деятельности не было бы. Следовательно, *существование препятствий есть необходимое условие существования деятельности,— такое условие, без которого сама деятельность невозможна.*

12. Перенесем же понятие деятельности как преодолевания препятствий на душу. Душа, как мы сказали, по самой природе своей стремится к деятельности. Следовательно, она стремится к преодолению препятствий. Без деятельности человек томится. Следовательно, он томится и без препятствий, без которых самая деятельность невозможна. Но может ли человек радоваться препятствиям и любить их? Конечно, *нет*, потому что препятствие останавливает деятельность, к которой человек стремится. Человек стремится преодолеть препятствия, и, следовательно, естественно, что он радуется, когда это стремление удовлетворяется, и печалится, когда, почему-либо, это стремление не удовлетворяется. Естественно ли человеку увлекаться всем тем, что удаляет препятствие к его деятельности? Конечно, *да*. Но самое удаление всех препятствий есть величайшая, абсолютная преграда деятельности, которая без препятствий абсолютно невозможна. Таким образом, человек в своем стремлении к деятельности вступает в противоречие с самим собою. Из такого противоположного отношения души, с одной стороны, к деятельности, к которой

она стремится, а с другой стороны, к препятствиям, которых она отвращается, но без которых сама деятельность невозможна,— порождаются те противоречащие воззрения на деятельность и труд, которые мы привели выше и которые встречаются часто не только у различных людей, но и у одного и того же человека. Мы любим *труд*, но не любим *трудности* труда, не соображая, что труд без трудности невозможен, ибо трудность составляет всю сущность труда, независимо от тех целей, которые трудом достигаются. Ища труда и отвращаясь от трудности труда, человек ищет невозможного. Как же примиряется эта *психическая антиномия* в жизни?

13. Сознавая всю важность вопроса о труде для теории воспитания, мы будем еще несколько раз возвращаться к нему, тем более, что ошибочное решение этого вопроса, как мы увидим далее, ведет не только к теоретическим, но даже к громадным практическим ошибкам и часто дает ложное направление всей теории воспитания. Здесь же мы удовольствуемся тем, что укажем только на образцы жизненного примирения выставленной нами психической антиномии. Пусть таким образцом послужит нам сам Кант. Спрашивается, почему такой, необыкновенно умный и энергический человек, не выезжая ни разу из своего скучнейшего Кенигсберга, занимался так упорно своими философскими изысканиями, отказавшись для них от семьи, отказавшись от всех удовольствий света и даже подавив в себе самые настойчивые потребности человеческой природы? Неужели все это он сделал для того, чтобы избежать скуки? Конечно, нет, и, должно быть, его труд казался ему не легким, когда он сам часто называет всякий труд тяжелым. Трудился ли он для удовольствия славы? Этого также не скажет никто, знакомый с биографиею Канта. Следовательно, он трудился, увлекаемый теми идеями, которые исследовал и развивал. Таким образом, в жизни Канта примирялась, повидимому, непримиримая антиномия. Конечно, он, как и всякий другой человек, получал

от своего труда и удовольствия, когда преодолевались какие-нибудь препятствия, и страдания, когда появлялись новые. Но внимание его было обращено не на удовольствие или страдание, а все сосредоточено на самой идее его труда. Удовольствия и страдания сопровождали его труд, как искры сопровождают труд кузнеца. Эти красивые искры загораются и тухнут, но не для того, чтобы их вызвать, подымает кузнец тяжелый молот и опускает его на раскаленное железо: серьезный человек трудится, дети же ловят самые искры. Точно такое же полное примирение великой психической антиномии мы видим в жизни всех тех людей, которые, увлеченные какою-нибудь идеею, отдали этой идее всю свою жизнь, не обращая внимания на то, доставляла ли она им наслаждения или страдания.

14. Но если такое *полное* примирение нашего стремления к деятельности с нашим отвращением от препятствий, без которых сама деятельность невозможна, мы встречаем у немногих, исключительных личностей, которых называют, по свойству занимающей их идеи, а часто и по успеху их дела, или безумцами или гениями, то *частное* примирение этой антиномии мы встречаем в большинстве людей. Художник, усаживаясь за свою картину, конечно, думает и о деньгах, и о славе, но плох тот художник, который ни на минуту не увлечется самим трудом, самим процессом создания картины, он не создаст ничего великого, ничего оригинального. Сельский хозяин, конечно, трудится из-за денег, но плох тот хозяин, который не увлекается вовсе самим хозяйством. Таким образом, в большинстве людей происходит частное, более или менее полное, более или менее продолжительное или отрывочное примирение души с ее стремлением к труду и с ее отвращением от его трудности.

15. Но нет сомнения, что есть и такие люди, которые не сумели найти для себя деятельности, которая увлекала бы их своею идеею, и не получили задачи деятельности от судьбы, одинаково обрекающей на

неустанный труд и тех, кто должен прокормить себя и семью своим личным трудом, и тех, для кого отказаться от увлекающей их идеи — значит отказаться от жизни. Люди же без такой задачи труда, тем не менее, чувствуют всю побуждающую силу врожденного душе стремления к деятельности и *ищут труда без трудности*, словом, ищут удовольствий. Но на этом пути гоньбы за наслаждениями встречается человек с другим, столь же неизменным психическим законом, который одинаково тяготеет над животными и над людьми, но от которого один только человек пытается ускользнуть. Все наслаждения, как мы это видели выше *, покупаются страданиями. И вот человек хочет обмануть природу, хочет по возможности уменьшить страдание и выторговать за него у природы возможно большее наслаждение. Но природу нельзя обмануть такою фальшивою и легковесною монетою, и она платит за обман тяжелым чувством *пресыщения*, а потом: или невыносимым, доводящим до самоубийства, чувством апатии, отвращения от всех наслаждений и от самой жизни, или, подобно классической чародейке, выполняет над человеком то же самое превращение, какое выполнила Цирцея над спутниками Улисса. Из этих тисков природы человеку вырваться нельзя.

16. Чувство скуки не имеет себе антагониста в другом чувстве: антагонистом его является самый процесс труда, в котором нет уже ни удовольствия, ни неудовольствия, а есть только самый труд, т. е. самосознательная деятельность. Удовольствие и страдания, равно как и другие чувствования, страх, гнев и пр., могут сопровождать деятельность, входя в ее перерывы или отмечая ее начало и окончание, но в самой деятельности сознания их нет, а есть в ней другие чувствования, которые мы, в отличие от чувств, сопровождающих сознательную деятельность, назвали *душевно-умственными*.

---

* См. выше, гл. VI, п. 9.

17. Теперь для читателя ясно, почему мы не отнесли чувства скуки ни к чувствам сердечным, ни к чувствам умственным, а поставили его на границе между этими двумя родами душевных чувствований. Стремление к душевной сознательной деятельности, со своею побудкою — чувством скуки, является причиною, заставляющею человека искать душевной деятельности даже вне побуждения духовной и физической его природы. Но само чувство скуки в эту деятельность не входит, хотя появляется, когда деятельность ослабевает, и прекращается, когда деятельность усиливается. Вся же сознательная деятельность, вне тех задач, которые могут быть ей указаны физическими или духовными потребностями человека, совершается посредством одного чувствования, деятельность которого мы изучали в первой части нашей антропологии: посредством *чувства различия* и *сходства* — этого единственного признака чистой деятельности сознания.

18. Если бы сознательная деятельность души, или, проще, деятельность сознания, совершалась безостановочно, то мы и не замечали бы в ней никакого другого чувствования, кроме *чувства различия* и *сходства*. Но так как эта деятельность, как мы увидим ниже, по самому свойству ее материалов, над которыми душа работает, может затрудняться или на время приостанавливаться, то и происходят различные *душевно-умственные* чувствования. Затруднительность сознательного процесса выражается в чувстве *умственного напряжения*, приостановка же его, с целью продолжения работы,— *в чувстве ожидания*. Из ожидания уже порождается *чувство неожиданности*, чувство *удивления* и чувство *обмана*, если ожидание наше не сбылось. Из чувства же обмана порождается *чувство сомнения*, если материалы, представляющиеся сознанию, такого рода, что, руководясь чувством сходства и различия, человек относит эти материалы то к одной веренице своих представлений, то к другой. Если же, наконец, материалы, представляющиеся сознанию, таковы, что сознание не находит возможности

ни разорвать их, ни соединить, то чувство этой невозможности выражается в особом чувстве *непримиримого контраста*. Завершенный процесс сознания выражается в чувстве *умственного успеха*, которое говорит человеку: *так!*, хотя и может очень обманывать его.

Глава XXV

ДУШЕВНО-УМСТВЕННЫЕ ЧУВСТВОВАНИЯ. ВИДЫ ИХ: 1) ЧУВСТВО СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Почему мы изложили деятельность этого чувства отдельно в первом томе (1—2).— Самостоятельное существование в отношении сознания (3—5).— Чувствование различия и сходства есть умственное чувство (6).— Отношение этого чувства к другим (7—11).— Быстрота и настойчивость умственного процесса (12—13)

1. В первой части нашей «Антропологии» мы старались доказать, что способность сравнивать впечатления и, вследствие сравнения, ощущать различие и сходство между ними, а потом, вследствие этого различия и сходства, комбинировать ощущения в представления, и отдельные представления в сочетания представлений — есть именно та способность, которую мы можем рационально назвать *сознанием**. Теперь же, как читатель видит, мы помещаем эту самую способность в число *душевно-умственных* чувствований и в этом следуем Гербарту, который именно чувство различия и сходства относит к разряду чувствований (Gefühlen)**. Но, конечно, не авторитет Гербарта побудил нас к этому.

2. Прежде всего заметим, что *чувство различия* и *сходства*, или *чувство сравнения*, как было бы приличнее его назвать, есть первичное психическое явление, неразлагаемый более акт души, как это справедливо

---

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXI, п. п. 6—8.

** Lehrb. der Psych. § 102.

заметил и Милль *. Если мы возьмем это чувствование в самом простом его виде, без тех богатых результатов, которые оно дает, то не видим никакой причины не признать его таким же специфическим душевным чувством, какими признали гнев, страх и проч. или каким признаем чувство ожидания или чувство неожиданности.

3. Одного впечатления душа не сознает, не превращает его в определенное ощущение, хотя, быть может, и испытывает страдание или удовольствие и от одиночного впечатления. Но акт сознания начинается в душе только тогда, когда два одновременные впечатления вызывают в ней акт сравнения. Способна ли душа испытывать страдание вне сознания,— этого мы не знаем и знать не можем, потому что мы знаем, можем помнить и можем выразить лишь то, что прошло через акт сознания. Но нет, кажется, причины не предполагать, что человек может испытывать страдания и вне сознания, т. е. не сознавая того, что он страдает, так как он ни с чем не сравнивает своего страдания, а потому и не может сознавать его, не может помнить, не может ввести в комбинации своих представлений и потому, наконец, не может и выразить его. Весьма вероятно даже, что первые отношения человека ко внешнему миру выражаются в форме страдания или удовольствия, но не в форме сознания; но так как мы ничего не можем знать об этом состоянии, то весьма опасно было бы строить какие-нибудь теории на этом вероятии, и опасность эта сказалась на теории Вундта, дошедшего до признания несознаваемых представлений, или, другими словами, до признания бессознательного сознания, или логической нелепости. Мы предпочитаем лучше остановиться на этом скользком пути и не вдаваться в море вероятий, где руководителем нашим легко может явиться фантазия, а не факты.

4. Но, тем не менее, появление в нас *органических* чувствований ** доказывает нам их независимость от

* Mill's Logik. P. I. Ch. III. § 11.
** См. выше, гл. IX.

сознания, которому они предшествуют и из которого они не выходят. Всякий может наблюдать над собою, что, замечая, что мы сердимся, мы уже находим в себе готовое чувство гнева и очень часто любим, не сознавая еще, что мы любим. Сознание наше, обращаемое на эти чувства, находит их уже готовыми в душе — образовавшимися в ней без помощи сознания.

5. Если мы представим себе человека лишенным способности обращать сознание на собственные свои душевные состояния (положение, в котором, без сомнения, находится животное), то мы легко поймем, что такое существо, лишенное *самосознания*, лишено было бы возможности сравнивать свои различные душевные состояния, а следовательно, и различать их, хотя не было бы лишено возможности чувствовать предметы внешнего мира, в их воздействии на его организм. Это не мешало бы такому существу испытывать гнев, страх, любовь и действовать под их влиянием, хотя оно не сознавало бы, что оно гневается, боится или любит. Это *животное состояние души* трудно вообразить для человека, который равно обращает свое сознание и на предметы внешнего мира, и на свои внутренние, душевные состояния, но оно является как необходимое последствие, если, анализируя психические акты, мы будем отделять в них то, что принадлежит сознанию, от того, что принадлежит самосознанию, т. е. обращению сознания души на собственные ее душевные состояния.

6. Вот причины, побуждающие нас признать самостоятельное существование чувствований в отношении сознания и, не вводя чувствований в область сознания, поступить наоборот: поставить сознание как *чувствование сходства* и *различия*, наряду с другими чувствованиями, не давая еще им общего названия, которое появится само собою, когда мы будем вынуждены и самое желание признать одним из специфических чувствований. Впрочем, и теперь мы уже можем видеть, что таким общим термином будет слово *чувство*.

7. Признав же чувство сходства и различия за специфическое чувствование, мы, конечно, должны будем поместить его в число чувствований *умственных*, так как это именно то чувствование, посредством которого и в котором совершается вся умственная деятельность человека. Это чувство различия и сходства, как по обширности и громадному разнообразию своих произведений, так и потому, что только через него мы *узнаем* о существовании в нас всех других чувствований, заслуживает, конечно, того особого изложения, которое дается ему во всех психологиях. Это чувство составляет единственную дверь, через которую мы можем заглянуть и в нашу собственную душу, а потому и справедливо, что деятельность его изучается вначале, прежде деятельности всех других душевных чувств. Но, тем не менее, здесь мы должны поставить его наряду со всеми другими чувствованиями как такое же специфическое и неразлагаемое, как они все.

8. Деятельность чувства различия и сходства, или *чувства сознания*, как мы можем уже теперь называть его, именно потому так плодовита, что только оно одно из всех чувствований находится в сношении со всеми разнообразиями внешнего мира. Но так как деятельность чувства сознания уже изложена нами в первой части нашей «Антропологии», то здесь нам остается указать только на отношение его к другим, как *сердечным*, так и *умственным* чувствованиям. К первым оно относится не так, как ко вторым: с первыми оно состоит в отношении взаимного воздействия, ко вторым оно относится как коренное чувство к производным, ибо все остальные *умственные* чувствования возникают из случайностей нарушения нормальной деятельности чувства сознания.

9. Мы уже сказали, что только через чувство сознания мы можем узнать о существовании в нас всех других душевных чувствований. Но это наблюдение наше над нашими же чувствованиями значительно затрудняется тем знакомым каждому явлением, что чем сильнее действует в нас чувство сознавания, на-

правленное на одно из других чувствований, тем более слабеет это наблюдаемое чувство. Явление это в обратном виде еще очевиднее: чем более предаемся мы какому-нибудь сердечному чувствованию, тем более тускнеет наше сознание, что мы в особенности замечаем по тем промахам сознания, которые оказываются в наших взглядах, словах и поступках, вызванных сильными порывами какого-нибудь чувствования: гнева, страха, любви, стыда, наслаждения или страдания.

10. Это отношение сердечных чувствований к процессу сознания, как мы уже имели случай указывать, заставило многих мыслителей смотреть враждебно на все другие чувствования как на помеху *чистому*, бесстрастному мышлению и выставлять мышление, совершенно свободное от влияния всяких сердечных чувствований, за идеал мышления. Так думали Декарт, Спиноза и Кант, но мы полагаем, что такой идеал мышления останется всегда идеалом, как мы можем заметить это и на самих этих мыслителях. Даже сам Кант, которого и холодный Гегель упрекает в холодности, был, как мы думаем, один из самых страстных людей, но только предметом его страсти были метафизические и логические изыскания. Да разве и может быть иначе? Разве можно просиживать дни и ночи за книгами и с пером в руках, просиживать месяцы и годы, сотни раз переделывать одно и то же, думать упорно об одном и том же, подвергать расстройству свое здоровье и жизнь свою опасности (пускаясь, напр., за каким-нибудь цветком в горы курдов), пренебрегать всеми удовольствиями общества и радостями семейной жизни, не побуждаясь к этому сильнейшею страстью? Глубокие философы или ученые кажутся для других людьми холодными именно потому, что они слишком страстны — страстны до того, что одна страсть убивает у них все другие. Но если человек, увлеченный страстною любовью к одной женщине, ставит ее выше целого мира, то это не значит еще, что и все должны быть того же мнения.

11. Однакоже следует признать, что чувство различия и сходства дает самый богатый материал для души в ее стремлении к сознательной деятельности и притом материал, никогда не истощающийся, а, напротив, беспрестанно увеличивающийся, почему и самая сфера умственной деятельности представляется беспредельно расширяющеюся. Понятно, что человек, нашедший цель своей жизненной деятельности именно в этой сфере, никогда не может пожаловаться на недостаток материалов или на достижение пределов. Сфера умственной деятельности так же безгранична, как мир, служащий ей предметом, и потому человек, черпающий именно из нее удовлетворение своего душевного стремления к деятельности, никогда не достигнет до дна. Вот, может быть, причина, почему философы и кабинетные ученые, по большей части, живут долго: ибо ничто так не подрывает нашего здоровья и нашей жизни, как такие обстоятельства, которые вдруг преграждают путь нашей любимой и привычной душевной деятельности: философы же и ученые в этом отношении гораздо более обеспечены, чем люди, связавшие свою душевную деятельность или с общественным положением, или с финансовыми предприятиями, или, наконец, с другими людьми, потеря которых может вдруг разрушить всю их душевную сферу.

12. Постоянство, быстрота и настойчивость умственного процесса зависят прежде всего, как кажется, от прирожденной стремительности души или от ее *врожденной силы*, выражающейся в ее *природной требовательности:* а во-вторых, от сосредоточенности души в умственном процессе. Чем меньше человек ищет удовольствий, даже тех, которые сопровождают умственный процесс, и чем более увлекается он самим процессом, тем более он успеет в нем. Самый же успех, как мы уже видели в первой части «Антропологии», зависит, кроме того, от богатства, доброкачественности и предварительной обработки материала, над которым человек работает *.

* См. «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLII.

Замечание Вайтца, что каждый человек имеет свой особый *ритм* душевной деятельности, который дается ему природою или приобретается привычкою *, совершенно справедливо, но только этот прирожденный *ритм* противоречит самой теории Гербарта, которая все выводит из отношения представлений друг к другу и ничего из природы самой души. Мы же объясняем этот ритм прежде всего различною силою того стремления к деятельности, которое врождено каждой душе, а вовторых, тем, сосредоточена ли эта требовательность души в одной умственной сфере, или она находит себе удовлетворение во многих. Человек, находящий удовлетворение своему стремлению к сознательной деятельности понемногу всюду — и в чувствах телесных, и в чувствованиях сердечных, и в телесной деятельности, и в привычках, и в подражании, и в лени — и при равной природной силе не сделает того, что сделает другой, находящий на всех путях только отдых, а деятельность на одном.

13. Но и одна сфера умственной деятельности так громадна и она так расширяется с развитием человечества, что как бы ни велика была врожденная сила души и как бы ни упорно работала она в одной умственной сфере, обогащенной и постоянно обогащаемой вековыми трудами целого человечества, сила эта не может работать успешно во всех отделах этой сферы. Отсюда возникает необходимость специализации умственных занятий, усиливающей результаты работы одного ума, но усиливающей лишь до тех пор, пока не будут перейдены должные границы, когда односторонность и специальность знаний доходит до того, что люди, как при вавилонском столпотворении, перестают понимать друг друга. Сосредоточение умственной работы в более и более узкие пределы приносит великую пользу умственному прогрессу человечества, но только до тех пор, пока это сосредоточение не мешает разумности самой работы. Но нет ничего хуже, когда

* Waitz, Lehrbuch der Psych. S. 216.

человек, забывши то, что он давно уже специалист, и как бы оскорбленный узкими пределами той сферы, которую он сам же себе выбрал, начинает сквозь очки своей специальности смотреть на целый мир и требует, чтобы и другие люди надели те же самые очки; тогда-то начинается тот хаос миросозерцаний, которому мы были свидетелями в последнее время.

Глава XXVI

ВИДЫ ДУШЕВНО-УМСТВЕННЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 2) ЧУВСТВО УМСТВЕННОГО НАПРЯЖЕНИЯ, 3) ЧУВСТВО ОЖИДАНИЯ

Чувство умственного напряжения

Его происхождение (1).— Его степень и значение (2—4).— Воплощение (5)

1. Когда число материалов, которые должны быть одновременно обняты сознанием, чтобы оно могло свесть их в одно понятие, превышает силы души, тогда мы испытываем *чувство умственного напряжения*. Хотя это чувство не высказывается с яркостью чувств сердечных, но, без сомнения, оно знакомо каждому, кто занимался, хоть сколько-нибудь, упорною, мысленною работою. Вайтц справедливо замечает, что это чувство одинаково сильно и у ребенка, старающегося понять первое арифметическое правило, и у великого математика, разрешающего новую сложную проблему *.

2. Мы уже видели в первой части «Антропологии», какое значение имеет обработка и группировка материалов, над которыми работает сознание (представлений, суждений и понятий), и потому поймем, что, по предварительной обработке материала, одно и то же усилие сознания может достичь столь различных результатов, как результаты, достигаемые ребенком, только что начинающим изучать арифметику, и резуль-

---

* W a i t z. Lehrb. der Psych. S. 295.

таты, достигаемые великим математиком в его соображениях, поражающих своею сложностью. Мы считаем этот умственный процесс уже достаточно выясненным*, чтобы не возвращаться к нему. Здесь же заметим только, что наставник непременно и всегда должен иметь в виду, что сила умственного напряжения в ребенке точно такая же, как и в нем самом, а все различие — в предварительной обработке материала, и не ждать бо̀льших результатов от умственного напряжения ребенка, чем те, которые он может дать по самому свойству материала.

3. Чувство умственного напряжения показывает только, что предел силы, которою обладает наша душа, уже достигнут; далее этого предела мы итти не можем, как бы ни напрягали свой ум, а должны обратиться назад и приняться снова за переработку, перестановку и конденсировку материалов, которых не могли мы обнять в их прежнем виде. Этот конденсирующий процесс очень хорошо и ясно выражается в том известном алгебраическом приеме, который употребляется при разрешении уравнения с несколькими неизвестными. Принимая фиктивно неизвестные за известные, математик провизуарно разрешает сначала одно неизвестное, потом другое, т. е. приводит все неизвестные в такое соотношение между собою, что вся задача выражает уже один вопрос, от разрешения которого зависит разрешение всех вопросов задачи. Точно так же совершается и решение всех возможных вопросов, с тою только разницею, что вне математической области редко возможно пользоваться тою *фикциею*, которая так могущественно помогает математику. Решение всякого вопроса, к какой бы области он ни относился, если только все данные для его решения налицо, уже скрывается в тех понятиях, из которых вопрос составлен. Но этих понятий, так как они относятся не к миру измеряемых величин, нельзя означить буквами x, y, z и принять их за известные.

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLIII.

Здесь остается уже разлагать самые понятия и поверять правильность их составления, а отсюда и относительное значение каждого в данном вопросе. Как только же это будет сделано, то и вопрос, не поддававшийся нашему *умственному напряжению*, не представит никаких затруднений, или окажется просто неразрешимым по неимению данных.

4. Умственным напряжением — ничего не возьмешь: испытав его, человек поворачивает назад и принимается за переработку и перестановку материала. Мы не всегда ясно помним этот свой собственный прием, после которого мы иногда, с поражающею нас легкостью, понимаем то, чего прежде не могли понять, несмотря на все наше умственное усилие, выражавшееся чувством умственного напряжения. Но стоит только постараться припомнить, каким образом мы достигли этой легкости понимания того, что прежде казалось нам столь трудным, и мы непременно увидим, что мы предварительно поработали над самым материалом понимания. Понимание этого великого психического закона и уменье им пользоваться составляет основание *дидактики*, или искусства передачи сведений. Искусство это, доведенное до высшей степени в диалогах Платона, далеко еще не разработано, как следует, современною педагогикою. Кто же хочет серьезно научиться этому высокому искусству ясной передачи своих сведений, тому мы посоветуем обратиться не к немецким дидактам, а к Платону, Аристотелю, Декарту и Бэкону.

5. Чувство умственного напряжения имеет и свое воплощение в упорной остановке глаз, как будто бы мы хотели рассмотреть предмет, лежащий перед нами, и в ощущаемом и видимом напряжении мускулов лба. Это воплощение, повторяясь часто, оставляет свой след в характеристических морщинах лба. Но напрасно было бы видеть в этих морщинах «следы глубоких дум», как говорит поэт: это только следы умственного напряжения и встречаются очень часто у людей замечательно глупых.

Чувство ожидания

Его происхождение (6).— Отличие от чувства скуки и комбинация с другими чувствами (7—9).— Надежда и уверенность (10).— Отличие ожидания от любопытства (11).— Характеры терпеливые и нетерпеливые; различное происхождение терпения и нетерпения (12—18).— Как развивается терпение (19)

6. Объяснение, данное *чувству ожидания* Гербартом, кажется нам довольно удовлетворительным. Если ряд представлений, проходящий в нашем сознании, проходит быстрее, чем ряд каких-нибудь явлений, соответствующих ряду наших представлений, то в нас возникает *чувство ожидания*. Видя, что человек готовится стрелять, мы *ожидаем* выстрела; зная, что приятель наш идет к нам, мы *ожидаем* его прихода, т. е., другими словами, ряд наших представлений *упреждает* ряд соответствующих внешних явлений. Но нетрудно видеть, что из одного этого упреждения вереницы явлений вереницею представлений не могло бы еще выйти *чувство ожидания*. Это упреждение есть только *внешняя* причина *чувства ожидания*, внутренняя причина которого все же скрывается в стремлении, движущем ряд наших представлений с большею скоростью, чем развивается ряд соответствующих им явлений: в *потребности* сознательной деятельности, совершающейся с данною быстротою.

7. Уже из определения ожидания легко видеть, что оно очень быстро может соединяться с чувством скуки, но ожидание, соединенное со скукою, отличается от самой скуки: там работник бросил материал и сложил руки, здесь работник стоит, ждет материала и сердится, сердится тем более, чем напряженнее те стремления, удовлетворения которых он ждет от ожидаемого явления. Мы начнем ощущать скуку, как только однообразное представление ожидаемого начнет нам надоедать, т. е. перестанет давать нам достаточную душевную работу. Но ежели ожидаемое представление такого рода, что от него мы ждем удовле-

творения какого-нибудь другого нашего стремления, то, смотря по силе и настоятельности этого главного стремления, мы будем испытывать какие-нибудь другие чувствования, но не скуку.

8. Из сказанного уже видно, что чувство ожидания очень легко комбинируется с разными сердечными чувствованиями. Оно, как мы видели, может соединяться со скукою или гневом, но оно может комбинироваться также с чувством страха и с чувством любви. Чувство страха, как мы его обыкновенно испытываем, всегда даже комбинируется с чувством ожидания, так что чувство страха в своей отдельности существует только как органическое чувствование: душевный же страх всегда соединен с ожиданием. Но, тем не менее, мы должны разделять оба эти чувства, ибо замечаем, что чувство ожидания может комбинироваться не только со страхом, но и с другими чувствованиями. Страх, соединенный с ожиданием, а, следовательно, с представлением того, что ожидается, есть уже не элементарное чувство души, а ее чувственное состояние.

9. Если мы ожидаем чего-нибудь приятного для нас, то и самое чувство ожидания бывает то приятно, то неприятно, смотря по тому, как мы отнесемся к ожидаемому нами явлению. Если мы думаем о самом явлении, то испытываем удовольствие, *предвкушение* удовольствия, хотя и сознаем в то же время, что оно еще не наступило; если же мы думаем об отдаленности ожидаемого явления, то испытываем неудовольствие или гнев, смотря по тому, как мы отнесемся не к предмету ожидания, а уже к самому чувству ожидания. Если мы пассивно поддаемся ему, то страдаем; если же пытаемся бороться с ним и кидаемся на него вновь и вновь всякий раз, как оно нас одолевает, то испытываем гнев. То же самое совершается в обратном порядке, если ожидаемое явление грозит нам неудовольствием. Дети особенно нетерпеливы при ожидании и в то же время, как справедливо замечает Броун *, всего более

* Brown, p. 340.

живут ожиданием. Явление это объясняется тем, что дитя мало еще находит пищи своему стремлению к сознательной деятельности в готовом уже содержании души своей. Если дитя оглянется назад и сравнит ожидание какого-нибудь удовольствия с самим удовольствием, то нередко чувствует, что ожидание его обмануло, и это чувство, как мы увидим в своем месте, играет очень важную роль в истории детской души. Теперь же заметим только вскользь, что вообще воспитатель не должен слишком возбуждать ожиданий в душе дитяти, и без того склонной к этой форме чувства; а, возбуждая ожидания, должен всегда иметь в виду, насколько удовлетворение может им соответствовать.

10. Чувство ожидания в соединении с представлениями и другими чувствованиями составляет то, что называют обыкновенно *надеждою*. Принято, впрочем, употреблять слово надежда только для обозначения ожиданий чего-нибудь приятного; ожидание же неприятного не имеет для себя отдельного названия, подобно тому, как есть слово *сострадание* и нет слова *сорадостие,* хотя оба эти явления одинаково замечаются в душе. Вот это-то отсутствие названия для ожидания чего-нибудь дурного и подало повод противополагать надежде страх, как ожидание какого-нибудь зла; но это совершенно несправедливо: мы можем и ожидать чего-нибудь дурного, вовсе не испытывая чувства страха, и можем испытать страх, ничего собственно не ожидая, как, напр., при испуге. Следовательно, страх есть элементарное чувство, а надежда точно так же, как и ожидание чего-нибудь дурного, суть уже сложные чувственные состояния души. Обыкновенно говорят, что надежда борется со страхом, но в этом выражении есть большая ошибка. Надежда, по большей части, борется с надеждою же, т. е. уверенность, что ожидаемое событие сбудется, с неуверенностью, точно так же, как уверенность в том, что дурное ожидание сбудется, может бороться с приятною неуверенностью, что авось оно не сбудется. Надежда, равно как и вообще всякое ожидание, может

сопровождаться различною степенью *уверенности*. Таким образом, при анализе психического явления, называемого надеждою, мы встречаемся в первый раз с особенным, неразлагаемым психическим явлением, которое называется *уверенностью*, или просто *верою*. Этот новый, психический элемент принадлежит только человеку, а потому и будет нами исследован только в третьей части нашей антропологии. Здесь же мы берем его как готовое, всяким испытанное состояние души. Кроме того, в надежде мы уже находим понятие о времени, о будущем. Следовательно, надежда есть уже очень сложное душевное явление, и притом явление, возможное только душе человеческой, заглядывающей в будущее и имеющее способность вносить в него *веру*.

11. Не должно смешивать *ожидание* с *любопытством*. В ожидании мы ждем того, что *должно* прийти по нашему мнению; любопытство же возбуждается именно неизвестностью того, что должно прийти. Из ожидания, если оно не сбывается, может возникнуть *вопрос*, но в самом чувстве ожидания его еще нет, тогда как в любопытстве непременно есть уже вопрос, или множество вопросов и ясно выступает мучительное желание их разрешения. По этому последнему признаку мы относим любопытство к области желаний, т. е. к области воли, тогда как ожидание в чистом своем виде есть только умственное чувствование.

12. Нетрудно заметить, что одни характеры более других подчиняются чувству ожидания: не могут оторваться от него, не могут заняться ничем другим, кроме ожидания, выказывают при этом сильное волнение и нередко, ускоряя наступление ожидаемого, портят самое дело. Такие характеры мы и называем *нетерпеливыми*. Человек же с *терпеливым* характером спокойнее выносит чувство ожидания, не поддается ему; может при этом заниматься чем-нибудь посторонним и не ускоряет необдуманно наступление того, чего ожидает. Такое разнообразие в природе людей зависит не от одной, а от многих причин, по свойству которых

и самое *терпение* бывает разнообразно и заслуживает совершенно различной практической оценки.

13. Люди с раздражительными нервами и особенно больные трудно выносят чувство ожидания и, как говорится, считают минуты. Это измерение времени, как справедливо где-то заметил Гегель, показывает, что человек сильно скучает, если ему нечего более делать, как измерять время, которое, в сущности, неизмеримо. Такую же невыносливость чувства ожидания оказывают дети, и по отношению ребенка к ожиданию можно довольно верно судить о степени раздражительности его нервной системы. Дитя с раздражительными нервами, когда ждет чего-нибудь, для него интересного, не может усидеть на месте: бегает, суетится, а иногда даже заметны в нем судорожные движения и судорожный крик, когда ожидаемое приближается. Человек с сильною волей, без сомнения, также глубоко испытывает чувство ожидания, как и человек с волею слабой; но сильная воля дает человеку возможность сократить минуты ожидания, сделать их незаметными, отрывая свою умственную деятельность от того, что ожидается, и перенося ее на какой-нибудь другой предмет. Это та же власть над вниманием, которую мы описали выше*. Особенная терпеливость замечается также у тех людей, душа которых вообще мало стремительна или мало требовательна. Эти люди легче выносят скуку, а потому легче выносят и ожидание, которое именно мучительно тем, что останавливает душевную деятельность, заставляя ее обратиться к самому бесплодному пережевыванию одних и тех же представлений и, наконец, когда это окончательно надоедает, то еще к более однообразному и бесплодному занятию: измерению неизмеримого времени, которое именно имеет то свойство, что чем пристальнее стараемся мы его измерить, тем более оно растягивается, так что минуты напряженного ожидания превращаются в целые часы, которые при деятельном занятии, в свою очередь,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XX, п. п. 3, 4 и 5.

обращаются в минуты. Наконец, большая или меньшая напряженность ожидания зависит прямо от большей или меньшей напряженности тех стремлений или образовавшихся из них желаний, удовлетворения или противоречия которым мы ожидаем от ожидаемого события. Ожидание великой беды так же растягивает время, как и ожидание великого счастья.

14. Такое различие причин терпения и нетерпения показывает нам, что и самая ценность этих свойств характера неодинакова. Этим объясняется различие взглядов, которые высказываются по поводу терпения. «Терпеливы только глупцы» — говорят одни; «терпение все преодолевает» — говорят другие или даже те же самые; «терпение есть добродетель ослов» — думают иные; «гений есть величайшее терпение» — говорит Бюффон. Дело же объясняется тем, что терпение терпению рознь, смотря по тому, от чего зависит терпение.

15. Терпение, происходящее оттого, что вообще ожидание мало мучит душу, значит все то же, что слабость душевного стремления. Самый терпеливый человек окажется очень нетерпеливым, если, например, стремление к пище дорастет в нем до напряженности сильного голода. Вот почему, наблюдая, чего человек ждет с терпением, а чего с нетерпением, мы можем верно судить о том, какие стремления сильнее в нем других. Тот же самый человек, который очень терпеливо оставляет книжку журнала неразрезанною, выказывает сильное нетерпение, когда опоздают накрыть на стол. Если же, помимо телесных стремлений, человек спокойно выносит ожидание, не направляя своих мыслей на что-нибудь другое, то, без сомнения, такое терпение обнаруживает очень слабую требовательность душевной деятельности и показывает, что эта душа уживается с такою ничтожною деятельностью, с которою не может ужиться другая. Это терпение следовало бы назвать *выносливостью*.

16. Но есть другого рода терпение, которое состоит в том, что человек, не получая удовлетворения своих

стремлений, все же настаивает на них и, встречаясь с неуспехом, не обезоруживается им, а снова стремится удалить препятствие. Отступая, он возвращается снова и с новыми силами, пока не восторжествует над препятствием и не добудет ожидаемого. Такое терпение, уже не *пассивное*, а *активное*, обнаруживает особенную силу души и есть необходимое условие всякого великого дела и в жизни и в науке.

17. Что терпение необходимо во всяком деле,— это сделалось азбучною поговоркою, но эта поговорка справедлива только в том случае, если мы отличаем терпение от выносливости. Мы не будем оспаривать того, что иногда и ослиная выносливость подымает человека высоко; но мы говорим здесь не о пассивном успехе человека. Для прямой же творческой деятельности выносливость может принести только вред, а не пользу. Если же душа выносит напор стремления не потому, что оно в ней не сильно, но с *целью* доставить ему полнейшее удовлетворение, то это уже такое терпение, которое необходимо для всякого творчества. Такой человек, напр., зрело обдумает дорогую для него идею, подготовит все средства к ее выполнению и выждет благоприятного времени, как бы ни порывалась у него эта идея наружу. И в словах и в действиях такого человека проглянет тогда накопленная сила. Человек же слабохарактерный не может вынести первого напора стремления, спешит удовлетворить ему и удовлетворяет кое-как, да и самое стремление не успело в нем достичь значительной степени напряженности, а потому и в словах, и в делах такого человека все выходит слабо, запутанно, бесцветно. Сильный характер, как и сильный поток, встречая препятствие, только раздражается и усиливается еще более; но зато, опрокинув препятствие, прокладывает для себя и глубокое русло. В нынешнее время, когда слабохарактерность сделалась наиболее распространенною психической болезнью, недостаток терпения кидается в глаза. Только что сформировавшееся убеждение торопится перейти в дело и, конечно, разбивается о первые же препятствия.

18. Есть еще особый род терпения, которое скорее можно назвать *покорностью* (résignation). Говоря об этом терпении, Кант выражается так: «Терпение не есть смелость: это добродетель женщин, так как оно не дает силы сопротивляться, а только надеется облегчить страдания привычкою» *. Но мы думаем, что и такое терпение бывает двоякого рода: одно выходит из полного убеждения в своем бессилии, а другое из религиозной уверенности в благости и премудрости провидения. Из этого мы видим, как разнообразно употребляется у нас одно и то же слово *терпение* и что не всякое терпение есть достоинство.

19. Привычка действительно развивает терпеливость, но как она ее развивает? Мы действительно становимся терпеливыми в том деле, которым долго и постоянно занимаемся; но не потому, что мы охладели к этому делу, а потому, что уже убедились в своевременном наступлении тех или других событий. Мы привыкаем к известному *ритму* работы и потому не упреждаем наступления событий, к постоянной последовательности которых привыкли. Но можно вообще, в отношении всякого дела, увеличить свою терпеливость, если у нас всегда есть в запасе такая умственная или физическая работа, которая может наполнить минуты ожидания. Крестьянин, у которого всегда довольно физической работы, отличается своим терпением. Люди, которых судьба наказала праздностью, отличаются своею нетерпеливостью. Дети всегда нетерпеливы, потому что и воля их слаба, и в голове еще мало содержания, и наконец, стремления, возникающие в них, мало находят себе противовеса в постоянных наклонностях и страстях. Воспитать разумное терпение в человеке есть одна из самых сложных и самых важных задач воспитания, которое в своих ошибках чаще воспитывает вредную выносливость, чем полезное терпение.

---

* Kant's «Anthrop.». § 76.

Глава XXVII

ВИДЫ УМСТВЕННЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 4) ЧУВСТВО НЕОЖИДАННОСТИ: а) ЧУВСТВО ОБМАНА и б) ЧУВСТВО УДИВЛЕНИЯ

Соотношение этих чувств (1)

1. Из несбывшегося ожидания возникает особенное умственное чувство, которое следует назвать *чувством неожиданности*. Чувство неожиданности, уже осложненное другими психическими явлениями, может перейти или в *чувство обмана* или в *чувство удивления*, так что обман и удивление мы не можем уже назвать элементарными чувствами, а скорее чувственными состояниями души. Но они находятся в такой тесной связи с чувством неожиданности и так удобно при нем объясняются, что мы изложим их вместе, в одной главе, сделав необходимую оговорку.

Чувство неожиданности

Его происхождение (2).— Приятно оно или нет? (3).— Его необходимость для мышления и различные возникающие из него черты в характере (4—5)

2. Чувство *неожиданности* возникает в нас, когда впечатлениями внешнего мира или каким-либо влиянием нервного организма вдвигается в наше сознание такое представление, которого мы не ожидали. Чувство это усиливается, конечно, если новое представление находится в противоречии с тем, которое, по нашему ожиданию, должно бы найти себе соответствие во внешних явлениях; но это же чувство, хотя в слабейшей степени, вызывается и тогда, если новое представление, насильственно вдвинутое в наше сознание, не находится ни в какой связи с настоящим рядом наших представлений.

3. Само по себе чувство неожиданности ни приятно, ни неприятно. Это совершенно специфическое чувство

какого-то толчка в процессе нашего мышления, остановки в развитии его вереницы, которая происходит или оттого, что вдруг в цепи явлений, ожидаемых нами, нет одного или многих звеньев, или являются звенья новые, вместо тех, которых мы ожидали, или прерывается совершенно вереница, или врывается новое представление, не находящееся ни в какой связи с тем, что мы представляли. Этот толчок в процессе мышления может или нравиться или не нравиться нам, смотря по тому, как мы к нему отнесемся. Чувство неожиданности любят дети и люди с неразвитою и мало самостоятельною внутреннею жизнью. Они ждут от случая пищи для своей душевной работы, которая беспрестанно рвется, потому что вереницы представлений в такой душе коротки и обрывочны. Чувства неожиданности не любят люди с сильно развитою, самостоятельною внутреннею жизнью. Всякие неожиданности мешают их самостоятельной душевной работе. Но если это люди не односторонние, не совершенно поддавшиеся своему внутреннему влечению, то они принимают неожиданности как необходимое явление и обращаются к ним с интересом, зная, что именно неожиданности могут исправить ошибки их мышления или дать им новое средство для достижения уже выработавшейся в них цели. Чувства неожиданности не любят глубоко в себе сосредоточенные характеры, которые уже не ждут от новых явлений никаких поправок или перемен в своем мышлении и в своих целях. Вот почему фанатики всякого рода ищут уединения и если выходят в общество, то с целью убеждать, но не убеждаться. Неожиданностей не любят также старики, но уже по другой причине: на всякую неожиданность они смотрят с инстинктивным испугом, чувствуя, что она, может быть, потребует такой перестройки в их старом душевном здании, на которую у них не хватит ни сил, ни времени.

4. Ясно, что чувство неожиданности возбуждается в душе явлениями внешнего для души мира. Но так как влияние этих явлений именно и создает в человеке правильное мышление, то отсюда выходит и вся не-

обходимость чувства неожиданности для процесса мышления. Как бы ни казалось оно неприятным мыслящему человеку, но он должен подвергаться ему как можно чаще. Чем более неожиданных толчков испытает его мысль, прежде чем придет к окончательному результату, тем более ручательств, что она верна действительности. Замечая же в себе отвращение к неожиданностям, человек должен всегда бояться, что он вдался уже в какую-нибудь односторонность.

5. Из различного отношения людей к чувству неожиданности возникают многие замечательные черты в человеческом характере. Люди, например, с неразвитою, бедною и мало самостоятельною душевною жизнью любят такое общество и такое положение дел и вещей, которое дает им по возможности более неожиданностей, для людей же с сильною, внутреннею и самостоятельною жизнью такое положение дел, где все зависит от случая и каприза, невыносимо тяжело. С другой стороны, характеры деспотические хотят привести все в такой порядок, чтобы нигде не встречать неожиданностей. Но если бы человека поставить в ту или в другую крайность, перенести его или в такой мир, где не было бы для него неожиданностей, или в такой, где все было бы для него неожиданностью, будучи игрою каприза и случая, то он и в том, и в другом случае был бы глубоко несчастлив. Вот почему раб, повинующийся неожиданным и непонятным для него капризам своего повелителя, равно как и деспот, удаливший вокруг себя по возможности всякую неожиданность, одинаково несчастны.

Чувство обмана

Его происхождение (6).— Приятно оно или нет? (7)

6. В чу́встве *обмана* присоединяется уже к чувству неожиданности более или менее сильное и яркое сравнение того, что ожидалось, с тем, что появилось, и чем ярче мы воображаем себе представление, осуществления которого ожидали, тем сильнее испытываем чув-

ство обмана. Фокусник положил монету под темный стакан; дитя в своем живом воображении видит эту монету, скрытую стаканом, фокусник подымает стакан — и монеты нет: тогда чувство обмана электрически действует на душу ребенка. Этим объясняется, почему фокусы в особенности нравятся детям. Дети, как мы уже знаем, ярче взрослых представляют себе воображаемый предмет, и потому противоречие действительного явления с представлением действует на них сильнее.

7. Гербартианцы называют чувство обмана тяжелым, но это несправедливо. Удовольствие, доставляемое фокусами, показывает скорее, что человек любит то душевное волнение, которое доставляет ему обман, если только этот обман не нарушает каких-либо других его интересов. Обман, как и чувство неожиданности, преимущественно нравится тем, для кого душевное потрясение является само по себе целью, а не средством душевной работы, каким оно в действительности есть для каждого человека, уже увлеченного самостоятельною душевною работою. Следовательно, чувство обмана само по себе ни приятно, ни неприятно, а удовольствие или неудовольствие при обмане возникает уже из отношения обмана к другим интересам человека.

Чувство удивления

Происхождение этого чувства (8).— Объяснение Декарта и Спинозы (9).— Мнение Броуна и ошибка Смита (10—12).— Приятно или нет это чувство? Мнения Гербарта, Бэна, Канта и Декарта (13).— От чего зависит степень напряженности этого чувства (14—17).— Отношение образования к удивлению и значение удивления в науке: мнения Бэна и Карлейля (18—22).— Соединение удивления с другими чувствами и его воплощение (23—24)

8. В чувстве *удивления* присоединяется к чувству неожиданности *сознание трудности* примирить новое для нас явление с теми вереницами представлений и понятий, которые в нас уже образовались. Пока мы

не обратим внимания на эту трудность, то будем испытывать только или чувство неожиданности, или чувство обмана. Но чем более сжились мы с теми понятиями, которым противоречит новое явление, чем более основное место эти понятия занимают в душе нашей, т. е. чем в нас более верениц и сетей представлений, в которые это понятие входит, как их необходимый член, тем сильнее поражает нас удивлением явление, им противоречащее, тем быстрее и мгновеннее происходит в нас соображение представляющейся трудности примирить новое явление с вкоренившимися представлениями. Так, напр., мы до того сроднились с понятием притяжения всех тяжелых вещей к земле, что поднятие какой-нибудь из них на воздух, без всякой видимой для нас причины, нарушило бы в нас бесчисленное множество представлений о тяжелых вещах, и мы почти мгновенно были бы поражены крайним удивлением, тогда как для ребенка то же явление было бы только занимательным обманом.

9. Весьма замечательно объяснение, которое дает Декарт чувству удивления: «Предметы новые для чувств, говорит он, трогают мозг в таких частях, в которых он еще не привык к прикосновениям» *. Но, во-первых, такое объяснение удивления дает невозможное представление о том, что все следы имеют в мозгу свое особое положение по месту, а во-вторых, противоречит факту. Если бы кто увидал хорошо знакомый ему образ своего умершего друга, то, без сомнения, был бы поражен этим образом, несмотря на все свое знакомство с ним, и наоборот, никто не удивляется физиономии человека, которого никогда не видал прежде. Следовательно, здесь дело не в самом образе или явлении, которое нам представляется, а в его отношении к нашим убеждениям и рядам наших мыслей, условливающим содержание наших ожиданий. Явление, поражающее химика или ботаника, может вовсе не поразить человека, незнакомого с этими науками, и, наоборот, то, что поражает челове-

* Les passions, art. 72

ка, не знающего химии и физики, вовсе не поразит специалиста в этих науках и не поразит не потому, чтобы химик или физик привыкли к данному явлению (они могли его прежде никогда и не видеть), но потому, что они знают, что ожидаемое явление должно произойти, и будут, напротив, удивлены, если оно не произойдет. Замечательно, что Спиноза вовсе выбрасывает удивление из числа чувствований * и этим показывает несостоятельность своей теории чувств и страстей, ибо всякий, испытавший удивление, не смешает его с другими чувствами, да и сама природа отметила это чувство как особенное, дав ему особенное воплощение в физиономии. Однакоже Спиноза уже глубже Декарта проникает в природу удивления. Он уже видит, что удивление *происходит* от остановки перехода сознания от одного предмета к другому, с ним связанному **, но только не объясняет причины этой остановки.

10. Еще ближе в природу удивления входит Броун, когда говорит, что «удивление предполагает предварительные познания, которым новое явление противоречит, и что потому удивление немыслимо при абсолютном невежестве» ***. Для младенца все явления новы, но он ничему не удивляется. Он не удивился бы даже, если бы бездушные вещи сами собою стали двигаться, ибо в его уме нет еще понятия, что такое предметы одушевленные и неодушевленные. Броун тоже доказывает, что удивление одинаково появляется, когда мы видим совершенно новый для нас предмет или, хотя и знакомый, но не в ожиданных нами обстоятельствах. Броун также совершенно справедливо опровергает то различие, которое хотел установить шотландский моралист Смит между удивлением (wonder) и изумлением, или чувством неожиданности (surprise). «Мы удивляемся, — говорит Смит, — всем чрезвычайным и необыкновенным предметам, всем редким явлениям природы, мете-

* Eth. P. III. Append. § 4.
** Ibid. Prop. 52.
*** Brown, p. 345.

орам, кометам, затмениям, одним словом, всякому предмету, с которым мы вовсе незнакомы или мало знакомы, и мы удивляемся, хотя бы нас и предупредили, что мы увидим. Напротив, мы *изумляемся* и таким вещам, которые мы видели часто, но которые мы менее всего ожидали встретить в том месте, в котором их находим. Мы испытываем чувство неожиданности при внезапном появлении нашего друга, которого мы видели тысячу раз, но которого именно не ожидали встретить теперь» *. Броун, опровергая мнение Смита, говорит, что различие здесь в обстоятельствах и последствиях, сопровождающих чувство удивления, а не в самом этом чувстве. Различие здесь возникает оттого, что, изумившись, например, появлению друга в неожиданное время, я перестану изумляться, узнав, как это случилось. Но точно так же и астроном вовсе не удивится солнечному затмению, которое он предвидел, а удивился бы, напротив, если бы его не было.

11. Вполне согласны мы также с Броуном, когда он опровергает другую мысль Смита, который не хочет признать удивления оригинальным чувством, отличающимся от всех прочих. «Если, возражает Броун на это положение Смита, есть какое-нибудь чувствование, поистине оригинальное, то для меня трудно отыскать какое-нибудь, которое больше чувства неожиданности имело бы право на такое название» **. (Броун не отличает чувства неожиданности от чувства удивления, как это сделали мы.) Смит приписывает чувство удивления быстрому переходу души от одного чувства к другому, но ясно вводится в заблуждение тем явлением, что такой переход *часто* сопровождается удивлением, но не всегда. «Внезапная радость и внезапная печаль, — говорит Броун, — могут сменять друг друга, не возбуждая удивления. Удивление, очевидно, не есть радость, но также не есть и печаль, не есть и соединение радости и печали, а есть именно нечто отдельное от обеих, и если душа удив-

---

* Smith's Works, v. V, p. 55.
** Brown, p. 347.

ляется быстрой смене двух чувств, то она должна иметь третье чувство, дающее ей способность удивляться»*. Таким верным и тонким анализом Броун, во-первых, опроверг попытку вывести удивление из радости и печали, а во-вторых, показал, почему Спиноза отказался от этой попытки, хотя она так нужна была для его теории, выводящей все чувства из радости и печали, и вовсе вычеркнул удивление из списка чувствований.

12. Мы удивляемся новому, неожиданному для нас явлению именно потому, что чувствуем всю трудность внести его как новое звено в вереницы наших представлений, и как только мы это сделаем, так и чувство удивления прекратится. По веренице наших мыслей друг наш должен быть от нас за сотни верст; но мы видим его внезапно перед собою, и удивляемся. Когда же мы узнаем, как это случилось, и попривыкнем к новому ряду мыслей, объясняющих нам неожиданное появление нашего друга, привыкнем настолько, что эти мысли станут последовательно и ясно итти одна за другою в нашем уме, так и чувство удивления прекратится. Следовательно, удивление появляется именно при такой остановке нашего мышления, на которую вынуждает нас новое явление, и которая продолжается до тех пор, пока мы, так или иначе, не введем его, как новое звено, в вереницу наших представлений.

13. Гербарт называет удивление чувством неприятным**. Бэн говорит, что оно само по себе ни приятно, ни неприятно***. Кант, видя в удивлении остановку мышления, считает его чувством неприятным****. Декарт, напротив, находит чувство удивления приятным и говорит, что люди вообще любят удивляться. «Страсть к удивлению, говорит Декарт, влечет нас не к приятным, и не к полезным вещам, а к тем, которые редки, и люди, не имеющие от природы никакой наклонности к этой страсти, очень невежественны». Далее,

* Ibid., p. 348.
** Lehrb. der Psych. § 45.
*** The Emotion, p. 148.
**** Kant's «Anthrop.» § 77.

однако, Декарт прибавляет, что у людей, по большей части, встречается избыток, а не недостаток этой страсти и «иные так привыкают удивляться (делаются si admiratifs), что вещи, самые ничтожные, столько же останавливают их внимание, как и самые полезные» *. Это замечание Декарта, в котором много истины и много ошибки, уяснится для нас, когда мы анализируем различные проявления чувства удивления.

14. Степени напряженности удивления очень разнообразны. От легкой степени *недоумения* оно может достичь до степени сильнейшего *изумления* — аффекта, чрезвычайно характеристически воплощающегося в распущении мускулов лица. Удивление тем скорее проходит, чем скорее ум наш может совладать с новым представлением и внести его в вереницы прежних. Остановка душевной работы сама по себе не может быть нам приятна, но все новое и необыкновенное, тем не менее, привлекает нас именно тем, что обещает новую сферу деятельности нашей душе. Если же обещание это не сбывается и предмет, удививший нас, оказывается при ближайшем рассмотрении пошлым, мелким, не допускающим углубления в себя, то в нас ясно выражается чувство неудовольствия, которое в этом случае называется разочарованием. Напряженность разочарования как раз соответствует напряженности предшествовавшего ему удивления, т. е. нашей готовности к деятельной душевной работе, к которой призывал нас удививший нас предмет, но в которой он отказал нам, когда мы ближе в него вгляделись.

15. Сходное же явление происходит и тогда, если предмет, удививший нас, не поддается нашей рассудочной работе и, не входя в вереницы принятых нами представлений, продолжает оставаться для нас *чудом*. От повторения чуда чувство удивления к нему притупляется, как и всякое однообразное чувство, повторяемое часто **. Такое чудо производит даже потом на нас

* Les passions. Art. 72.
** См. выше, гл. XVII, п. п 7—9.

неприятное впечатление, если только мы не начали приподымать с него завесы или не начали набрасывать на него завесы наших фантазий. Правда, многие *чудеса* природы не надоедают нам и не перестают удивлять нас всякий раз, как только мы станем в них вдумываться; но это именно потому, что эти чудеса, а еще более их взаимная связь между собою, такого рода, что позволяют нам вдумываться в себя и этим-то именно допущением привлекают к себе душу, которая вообще увлекается туда, где видит для себя бесконечность работы.

16. Замечания Декарта, что одни люди способнее других к чувству удивления,— совершенно справедливо; но жаль только, что Декарт смешал чувство удивления со страстью удивляться. Людей, не ищущих удивления, действительно, можно встретить, как и людей, вообще равнодушных к приобретению познаний; но людей, неспособных удивляться,— нельзя. Реже появляется это чувство у трех сортов людей: во-первых, у людей, которые так увлечены своим специальным делом, что видят его всегда и всюду и мало интересуются всем остальным, во-вторых, у таких людей, которые очень много знают и познания которых очень разнообразны: их не удивляет многое, что удивляет толпу, а то, что осталось и для них непостижимым, уже вошло для нас в отдел непостижимого. В-третьих, редко удивляются люди, знающие все поверхностно и которые, как им кажется самим, все объясняют удовлетворительно. Эти уже не удивляются по противоположной причине, потому что не понимают трудности связать новое явление с их прежде установившимися понятиями. К такому малоудивлению (nil admirari) приводит часто поверхностное образование и пустая, светская болтовня.

17. Что же касается до страсти к удивлению, то она может быть или страстью сильной, пытливой души, кидающейся всюду, где она чует для себя сильную работу, или мелкою страстью души, которая, за неимением других занятий, любит щекотать себя чувством

удивления. Такие забавные специалисты по отделу удивления действительно попадаются довольно часто, особенно в обществах, мало занятых и удаленных от участия в общественных делах по какой бы то ни было причине. И замечательно, что такие забавные люди даже не любят, чтобы мешали им удивляться, объясняя им по здравому рассудку удивляющие их явления. Вот к этим-то людям приложимы слова Канта, который говорит, что «для слабых людей удивление неслыханным вещам приятно, так как оно освобождает их от обязанности рассуждать и помогает им ставить и других посреди своего собственного невежества» *.

18. Однакоже самое глубокое и многостороннее образование не уменьшает способности человека удивляться, а только делает удивление более разумным. «Новичок в свете,— говорит Кант,— всему изумляется; но человек опытный приобретает способность nihil admirari. Тот же, напротив, кто глубоко вглядывается в порядок природы, встречает повсюду мудрость, которой он не ожидал. Но это уже душевное волнение, возбужденное разумом, какой-то священный ужас при виде бездны сверхъестественного, открывающейся под ногами» **. Однакоже нетрудно видеть, что это тоже чувство удивления, только такого удивления, которое сделалось возможным после глубокого анализа явлений природы. Еще яснее выражает это преобразование удивления Карлейль, который, припомнив аристотелевского человека, воспитанного во мраке и в первый раз увидевшего восход солнца, говорит: «первый языческий мыслитель посреди грубых людей был точь-в-точь этот аристотелевский дитя-человек. Природа для него не имела имени; он не соединял еще под одним словом бесконечного множества впечатлений зрения, слуха, образов движений, которые мы называем теперь собирательным именем вселенной или природы и под этим именем прячем ее от нас же самих.

---

* «Anthrop.». § 13.
** «Anthrop.». § 77.

Глубоко чувствующему дикарю все это было ново, не скрывалось для него под именами и формами: природа стояла перед ним обнаженная, прекрасная, невыразимая и была для него, какою оставалась всегда для мыслителей и пророков, была *сверхъестественною*». Мы же, хотя и не понимаем природы более этого дикаря, но смотрим на нее поверхностнее и с меньшим вниманием. «Переставая думать о том, что нас окружает, мы перестаем и удивляться»; а перестаем мы думать потому, что все обратилось для нас в предание, в фразу, в слова. «Мы можем назвать огонь темной тучи электричеством и толкуем об этом самым ученым образом, но что это такое? откуда пришло и куда уйдет? Наука сделала для нас много, но бедна та наука, которая хочет закрыть от нас священную бездну бесконечности *незнания*, бездну, по которой знание плавает только на поверхности и которую нам никогда не исчерпать. Несмотря на всю нашу науку, мир остается для нас все же чудом, чем-то неисповедимым, волшебным, полным чудес для всякого, кто об нем думает» *.

19. После всего, что сказано уже нами в первой части «Антропологии» о постепенном образовании в человеке представлений, понятий и вообще ума, а равно и о значении слова в этом процессе **, нам уже не нужно говорить, что аристотелевский человек, этот развитой дикарь, равно как и прекрасная фантазия Карлейля есть только фантазия и что представляемый Карлейлем бессловесный человек так же мало мог бы удивляться природе, как мало удивляется ей и животное. Правда же этой фантазии состоит в том, что действительно готовые понятия и готовые фразы, сыплющиеся в современное дитя из множества книг и множества уст, прежде чем оно само и самостоятельно успеет подумать о чем-нибудь, составляет большое зло современной цивилизации. В настоящее вре-

* The Emotion, p. 71.
** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLIII и XLV, п.п. 8—15.

мя нужен человеку сильный гений, чтобы выбиться из готовых фраз, ложащихся в него с самого детства, и взглянуть на природу, как хочет того Карлейль,— взглянуть зрелым умом и младенческим чувством, так чтобы душа ощутила удивление к таким предметам, которым давно уже перестала удивляться толпа, которым она в сущности никогда и не удивлялась: в детстве, по неразвитости ума, а в зрелости по обилию на все готовых, не переваренных фраз. Нужен был гений Ньютона, чтобы вдруг удивиться тому, что яблоко упало на землю. Таким пошлостям не удивляются всезнающие люди света. Они даже считают удивление таким обыденным событиям признаком мелкого, детского, не сформированного еще практически ума, хотя в то же время сами очень часто удивляются уже действительным пошлостям. Они при этом забывают, что такое детское и вместе мудрое удивление слышится в словах глубоких мыслителей и в стихах великих поэтов, останавливающихся часто перед такими явлениями, на которые все давно перестали обращать внимание. Вот также одна из причин, почему недюжинный человек всегда кажется несколько ребенком посреди толпы, всегда зрелой. Нужна недюжинная натура, чтобы она до старости могла сохранить свежесть детского чувства и недюжинный ум, чтобы питать это чувство.

20. Нетрудно понять, что *такое* удивление есть один из сильнейших двигателей науки. Часто только нужно удивиться тому, чему еще не удивлялись другие, чтобы сделать великое открытие; но, отправляясь от удивления, наука приходит к удивлению же. Объясняя одно, она в то же время открывает необъяснимость другого. Это соображение заставляет нас не соглашаться с Бэном, который, приводя слова Карлейля, говорит: «тем не менее справедливо, что наука более или менее приводит человека в положение nil admirari»*. Мы же думаем, что сократовское «знаю, что

* The Emotion, p. 72.

ничего не знаю» и до сих пор идет впереди науки. Правда, ученый уже не удивляется тому, чему еще дивится невежда, но зато он удивляется тому, чему невежда не может удивляться. Наука, наполняя одни бездны незнания, в то же время открывает другие, еще более глубокие. Не наука уничтожает удивление, а часто уничтожают его теории самодовольно подводящие все под свои объяснения. Заметим, между прочим, что для воспитателя необходимо сохранить чувство удивления во всей его свежести. Если он сохраняет эту детскую способность находить достойное удивления в самых, повидимому, простых вещах, то дети непременно сблизятся с ним, и это сближение будет самое плодовитое.

21. Действие удивления на душу и на организм может быть сравнено с действием потрясения, которое испытывает человек, когда, идя по знакомой лестнице, вдруг не встречает одной ступени. Чем быстрее развивается в душе нашей вереница представлений, чем обычнее для нас те представления, из которых состоит эта вереница, тем сильнее действует на нас новое явление, прерывающее эту вереницу. Напряженность удивления как раз пропорциональна обычности опытов, которым противоречит явление, нас поразившее. В этой остановке мышления нет ничего неприятного, потому что она обещает ему обширную работу, но если это обещание не сбывается, если удивление только возбуждает душу и, не разрешаясь ожидаемым потоком мыслей и чувств, остается только тупым ударом, бесплодным потрясением души, то, конечно, оно будет неприятным для всякого мыслящего человека, каким показалось и Канту. Если бы перенести человека в такой мир, где все было бы ему непонятно и непостижимо, то, без сомнения, душою его скоро овладела бы невыносимая тоска.

22. Человек не только любит удивляться, но любит удивлять других. Бэкон, Чамберс и Бэн недаром обвиняют страсть людей к чудесному в извращении нашей способности разыскивать истину. «Открывать,

говорит Бэн, и потом передавать другим что-нибудь выходящее за пределы известных опытов, приятно как невежде, так и мудрецу» *. Но ясно, что в этом виновато уже не чувство удивления само по себе, а самолюбие людей, которым приятно быть и самим предметом удивления, рассказывая удивительные вещи. Бэн справедливо замечает, что это желание удивлять часто извращает наши мысли без нашего ведома и «надобно сильно дисциплинировать душу, чтобы верно наблюдать и верно передавать наши наблюдения над какими-нибудь необыкновенными явлениями в их настоящем свете и без преувеличений». Заметим кстати, что источником детской лжи часто бывает желание удивлять, так как маленький рассказчик, обладая новостями, поражающими слушателей, становится сам героем минуты.

23. Удивление, как высказал еще Спиноза, очень способно соединяться с другими чувствами, отчего происходят: уважение, преданность, благоговение и т. д. **. Но Спиноза, равно как и Декарт, совершенно несправедливо противополагают удивлению — презрение. Замечательно, что при таком соединении двух чувствований (удивления с каким-нибудь другим) оба они взаимно поддерживают друг друга, так что удивление, вообще ослабевающее довольно быстро, может возобновляться очень часто и всякий раз с новою силою, если мы, например, любим того, кому удивляемся.

24. Удивление воплощается очень энергически. Оно воплощается в ослаблении мускулов, сжимающих челюсти, в раскрытии пальцев, широком раскрытии глаз, в крике. Бэн видит в этом признаки «чисто мускульного разлития», конечно, нервного тока***. Так ли это или нет — поверить невозможно. Но, во всяком случае, не оттого мы удивляемся, что у нас широко раскрываются глаза, а оттого они широко раскры-

* The Emotion, p. 70.
** Ethika. P. III, p. 52.
*** The Emotion, p. 69.

ваются, что мы удивлены. Гораздо замечательнее сходство воплощения удивления с воплощением страха*. В обоих случаях мы замечаем распущение мускулов и широкое раскрытие глаз, и невольно приходит на мысль, что это сходство объясняется сходством причин. В страхе силы души как будто бегут назад, оставляя мускулы без того тонического напряжения, в котором они находятся всегда у живого человека и которое прекращается только немедленно же по смерти, затем чтобы смениться потом трупным окоченением. Не оттого ли и при удивлении распускаются мускулы, что силы души как бы останавливаются в своем движении, так как сознательная работа при чувстве удивления прерывается?

Глава XXVIII

ВИДЫ ДУШЕВНО-УМСТВЕННЫХ ЧУВСТВОВАНИЙ: 5) ЧУВСТВО СОМНЕНИЯ И ЧУВСТВО УВЕРЕННОСТИ, 6) ЧУВСТВО НЕПРИМИРИМОГО КОНТРАСТА, 7) ЧУВСТВО УСПЕХА

Чувство сомнения

Происхождение этого чувства: ошибка Фортляге (1—3).— Отношение сомнения к науке (4).— Отношение сомнения к практической жизни: взгляд Декарта, Спинозы и Канта (5—8).— Отношение сомнения к воспитанию (9—11)

1. Чувство *сомнения*, недоумения, нерешительности возбуждается в нас, когда уже в душе нашей, вследствие опытов, образовались противоположные ряды представлений, проникнутых различными, а часто и противоположными чувствами. Тогда, при появлении нового представления, мы колеблемся, куда его поместить, примериваем то к одному, то к другому ряду представлений, и это чувство колебания ясно выражается на нашем лице и в наших глазах.

---

* См. выше, гл. XXII, п. 13.

2. Колебание, выражающееся в чувстве сомнения, может быть более или менее сильно и обширно, смотря по напряженности, важности для нас и обширности стремлений, проникающих те ассоциации, между которыми колеблется в нашем сознании новое представление. В связи с этими причинами легкое недоумение может дорасти до мучительного сомнения.

3. Уже из самого определения сомнения видно, что Фортляге напрасно ставит его первым проявлением сознания, ибо мы можем сомневаться только уже вследствие полученных нами опытов и в частности — вследствие предварительной ошибки или обмана. Те гораздо ближе к истине, которые говорят, что «сомнение есть дитя обмана». Кто никогда не испытывал обмана, тот и сомневаться не может. Декарт, желая положить сомнение в основу своего учения, весьма верно начинает с того, что показывает читателю, как часто обманывают его чувства и как вполне обманывает нас сон, выдавая нам за действительность создания нашего воображения *. В этом случае Декартом руководило верное чувство, что сомнение, которое ему нужно было вызвать, может произойти только вследствие неуверенности; а неуверенность — вследствие опыта несбывшейся уверенности, так что всему должна предшествовать уверенность, выражающаяся смелостью, с которою живое существо *начинает* выполнение прирожденных ему стремлений. Наблюдайте над развитием детей, и вы практически придете к тому же результату, к которому вынуждает логика. Сначала ребенок не выказывает никакого сомнения, обнаруживающегося нерешительностью, и только мало-помалу оно начинает в нем образовываться вследствие опытов обмана или неудачи. Если отец или мать никогда не обманывали дитя, то оно никогда не начнет сомневаться в справедливости всего, что они говорят.

4. На этом же основании мы не можем согласиться и с теми, которые утверждают, что сомнение полагает

---

* Descartes. Discours sur la méthode. Médit. première.

начало науке. Сомнению необходимо должна предшествовать уверенность, которая одна только могла вызвать первый наш опыт и вызывает последующие, снова возбуждая наши силы после каждой неудачи и каждого обмана. Эта мысль вытекает не только из логической необходимости, но подтверждается и фактами. Создание религиозных убеждений везде предшествовало началу науки, и часто сама наука начиналась разрушением этих убеждений, недействительность которых открывалась опытами, сопровождавшимися чувством обмана. (Само собою разумеется, что мы говорим здесь о языческих религиях). Но и впоследствии не сомнение, а уверенность ведет науку вперед, сомнение же только прокладывает ей дорогу. Сколько раз убеждался человек, что есть тысячи явлений, причин которых он не знает и, тысячи раз обманутый в своих ожиданиях найти истинную причину, снова принимается ее отыскивать: так могуча уверенность человека в том, что все имеет свою причину,— уверенность, которой противоречит опыт, не обнаруживший причин множества явлений *. Сколько раз рушились попытки человека свести все явления душевного и физического мира к одному источнику! Но после каждой, неудачной попытки он принимается вновь отыскивать то, чему противоречит опыт его неудачных попыток, но в чем он уверен. Вот почему мы говорим еще раз, что уверенность ведет науку вперед, а сомнение только прокладывает ей тропу. Понять настоящее отношение между уверенностью и сомнением — одна из важнейших философских задач, а провести это отношение в воспитании — одна из труднейших и главнейших обязанностей воспитателя. Если слепая уверенность не привела человека ни к чему хорошему ни в науке, ни в жизни, то и всезрящее сомнение может только парализовать всякую деятельность человека. Оба эти чувства хороши только одно при другом.

---

* «Педаг Антр.» ч I, гл XLVII, п 1.

5. Декарт, собираясь перестраивать все здание своего мышления, был вынужден оставить себе для жизни и деятельности нетронутый сомнением уголок, и этим приютом стали для Декарта религия, законы отечества и то, что ему казалось лучшим в нравах и обычаях общества, среди которого ему суждено было жить*. Замечательно, что даже Спиноза, великая душа которого не стеснялась никакими страхами, приступая к своему (к сожалению, неоконченному) сочинению «О реформе мышления», делает то же самое, что и Декарт **. Так понимали эти великие умы всю опасность для человека жить посреди сомнений, без твердой почвы под ногами, без какой-нибудь твердой, нетронутой сомнением веры, которая бы руководила их поступками, оставляя свободу их мышлению. Они чувствовали, что если открыть все пути сомнению, то оно скоро не оставит у нас ни одной точки, о которую мы могли бы опереться в своей практической деятельности. Но если такие люди, как Спиноза и Декарт, для которых уже самое мышление было главною деятельностью жизни, чувствовали необходимость, пускаясь в море сомнений, выгородить себе уголок для практической деятельности, то мы можем заключить, насколько было бы опасно внести всеразрушающее сомнение в молодую душу, когда в человеке не образовались еще твердые нравственные начала, которые могли бы руководить им в практической жизни, несмотря ни на какие сомнения.

6. «В жизни,— говорит Декарт,— часто приходится поступать так, как поступают путешественники, заблудившиеся в лесу: не останавливаясь на одном месте и не переменяя направления, они стараются итти как можно прямее, в какую бы то ни было сторону, и без важных причин не изменяют направления, хотя, может быть, и выбрали его случайно. Если они, посту-

---

* Descartes. Disc. sur la méth. III. P., p. 16.

** Spinosa. De la réforme de l'entendement, trad. par Saisset. 1861, p. 302 (Th. III).

пая так, не приходят туда, куда желают, то все же куда-нибудь да приходят, где им, по всей вероятности, будет все же лучше, чем в лесу.

Жизненная деятельность часто не терпит отсрочки, а потому, если не в нашей власти отыскать лучшее мнение, то мы должны следовать вероятнейшему, и даже если мы не замечаем, чтобы одно мнение было вероятнее другого, мы должны, однако, решиться выбрать какое-нибудь и потом уже смотреть на него, насколько оно относится к нашим практическим целям, не как на сомнительное, а как на верное уже потому, что оно выбрано нами» *.

7. В этих словах Декарта ясно высказывается вся непримиримость философских сомнений с практическою деятельностью и вся необходимость, чтобы, в случаях столкновения между ними, человека выносили из водоворота сомнений добрые нравственные начала, положенные в него с детства. Такое столкновение мышления с практическою деятельностью не есть что-либо случайное, а есть очень обыкновенное явление в людях, которые мыслят и отдают себе отчет в своих намерениях и поступках. Часто приходится сознавать, что если бы человек не захотел поступать иначе, как вследствие ясно сознанных и разумных причин, то ему пришлось бы стать на перекрестке дорог неподвижно, как подорожный столб, и смотреть, как мчится мимо него жизнь, но не принимать в ней участия.

Ясно, что из такого решения — поступать всегда только с полным сознанием разумности своих поступков,— вышло бы самое неразумное употребление жизни, над которым вправе был бы посмеяться самый ограниченный человек, который жил как попало, но все же жил.

8. Даже Кант — этот крайний приверженец философского мышления, для которого оно одно было делом, достойным человека,— и тот отчасти колеблется предписать человеку одни только действия по разуму.

* Descartes. Discours sur la méthode. 1865, p. 17.

Принцип апатии, говорит Кант, по которому мудрый не должен ничем возмущаться, даже состраданием к несчастьям лучшего друга, есть принцип стоической школы, совершенно справедливый и высоко нравственный. Чувствования делают человека более или менее слепым. Однакоже природа поступила мудро, вложив в нас расположение к симпатии, чтобы *провизуарно* держать бразды, пока еще разум не приобрел необходимой силы. Но, тем не менее, чувствование само по себе всегда неблагоразумно и неспособно достигать своих собственных целей». Но мы сильно подозреваем, что это *провизуарное* управление чувствования продолжалось даже для самого Канта до последней минуты его жизни, если только он как-нибудь насильственно не облек в разумную форму того, что в сущности было только делом чувства. Мы думаем, что едва ли человек, допустивший необходимость безграничного философского сомнения, может сказать хотя об одном своем поступке, что он *вполне* разумен. Самое разногласие философских теорий не показывает ли, что и философская разумность есть только разумность относительная?

9. Но предположим даже, что какая-нибудь философская теория абсолютно справедлива: спрашивается, однако, когда ее выработал философ? Увы, не при начале, а при конце своей жизни! Требовать того же самого от всех людей, не значит ли требовать, чтобы люди не жили, а только рассуждали о жизни, и только под конец своей жизни приобретали твердое убеждение, как они должны были бы жить? Кроме того, можно ли требовать от 20-тилетнего юноши, чтобы он жил по тем правилам, до которых додумался тот или другой философ, продумавши над ними полвека? Из всех этих соображений вытекает практическое правило, что человек в своих поступках должен, конечно, руководиться их разумностью, но что в число разумных причин входит самая ограниченность нашего разума и постепенность его развития даже в этих ограниченных размерах.

10. Все эти соображения показывают полную необходимость полагать в человеческий характер определенные нравственные влечения, прежде чем развивать в нем сомнение, т. е., другими словами, развивать в детях и юношах такие стремления и наклонности, которые в тех случаях, когда самый разум колеблется, выносили бы человека на хорошую дорогу и которые, наконец, были бы довольно прочны, чтобы выдержать необходимую пору борьбы сомнений. Так, химик, желающий расплавить какой-нибудь огнеупорный элемент, заботится прежде всего о том, чтобы найти сосуд, стенки которого могли бы противостоять еще сильнейшему пламени. На этом-то основании воспитание нравственных наклонностей необходимо должно предшествовать развитию разума и воспитание положительных стремлений — воспитанию критического ума.

11. Нарушение этого правила, вытекающего из природы человека и из постепенности его развития, влечет за собою гибельные последствия, из которых самое гибельное есть отсутствие характера в юности: такое ее состояние, когда она, не имея положительных нравственных стремлений, должна бы, собственно говоря, остановиться в своей деятельности. Но так как бездействие не свойственно человеку, и особенно при том обилии сил, каким обладает юность, то нет ничего удивительного, что юноша, которому неблагоразумные воспитатели не дали никаких добрых наклонностей, а, может быть, позаботились еще о том, чтобы расшатать и те, какие он вынес из среды своей семьи и из среды своего народа, кинется с увлечением в первую подвернувшуюся ему теорию, одну из тех, которые появляются и лопаются, как мыльные пузыри, или, отвергнув их все, прямо предастся чувственным влечениям, всегда готовым вывести человека из борьбы сомнения. Кроме того, самое сомнение сильно и плодовито только в том случае, когда ему приходится бороться с сильною же уверенностью: предоставленное же самому себе, оно быстро опустошает душу и лишает характер всякой энергии.

Чувство уверенности

Его отношение к чувству сомнения и отношение обоих к смелости и страху (12—14).— Значение уверенности в жизни (15—16)

12. Чувство *сомнения* относится к чувству *уверенности*, как чувство страха к чувству смелости. Это собственно не чувство, а свойство человека, выражающееся в его деятельности и сказывающееся в форме чувства только тогда, когда, нарушенное сомнением, оно опять возвращается к своему обычному уровню.

13. Как опыты страха и его преодоления превращают врожденную, несознаваемую смелость в сознательное разумное мужество, точно так же сомнение, вызванное опытами и опытами же разрушенное, превращает сильную, врожденную уверенность в уверенность разумную, в *известность*, т. е. уверенность, основанную на опыте и знании, а не на врожденном свойстве души.

14. Между смелостью и уверенностью, точно так же, как между страхом и сомнением, существует тесная связь. Неуверенность в своих силах действительно лишает человека этих сил — сил не телесных, но душевных; ибо физические силы, конечно, не могут исчезнуть из тела от влияния душевного состояния и действительно остаются в нем, как это обнаруживается, кажущимся возвращением физических сил, как только неуверенность проходит. Часто стоит только уверить человека, что у него есть силы, чтобы силы в нем оказались, хотя, конечно, одна уверенность не может создать физических сил, вырабатываемых из пищи процессом довольно медленным. Это, может быть, одно из лучших и ощутительнейших доказательств, что есть в человеке, кроме сил физических, какая-то особая сила, распоряжающаяся силами физическими, без которых эти последние, как бы их много ни было, оставляют тело без движения. Пусть люди, объясняющие все одними физическими силами, вырабатываемыми из пищи, взглянут на человека, которого уверенность в опасности его болезни лишает всех сил и которому успокоитель-

ное слово медика мгновенно возвращает эти силы. Если бы в этом человеке не было физических сил, то слово доктора не создало бы их: душевная сила уверенности распоряжается физическими силами, из мертвых делает их живыми, но, конечно, не создает их. Если же бы самая уверенность зависела от физических сил, то больной не потерял бы уверенности, ибо физические силы в нем были.

15. Говоря о чувстве смелости, мы высказали уже взгляд Спинозы на силу уверенности. Без уверенности человек *ничего* не может сделать: не может даже двинуться с места. Чем более уверенности в человеке, что он сделает то или другое дело, тем более вероятия, что он его сделает.

Но, с другой стороны, та же самая уверенность ведет человека ко всякого рода ошибкам. Трудная и важная задача воспитания именно состоит в том, чтобы воспитать сомнение в человеке, не поколебав в нем уверенности, но возможным решением этой задачи мы займемся в своем месте.

16. Само собою понятно, что чувство уверенности и чувство сомнения находятся в теснейшей связи с решительностью и нерешительностью характера; но это явление относится к области воли. Здесь же мы скажем только вскользь, что самая высшая степень нерешительности, этого истинного бича многих людей и особенно женщин, появляется тогда, когда сомнение простирается не только на одни внешние для души предметы, но и на самые стремления души: когда человек не уверен не только в том, что то, чего он хочет, действительно удовлетворит его, но не уверен и в том, чего он действительно хочет,— не уверен в преобладании в нем самом того или другого стремления. В этой главе нас занимают сомнение и уверенность как явления только умственной жизни; соединившись же с стремлениями *физическими* и *духовными*, это простое явление *душевной* жизни делается явлением чрезвычайно сложным, охватывающим всего человека и условливающим его поступки.

Чувство непримиримого контраста

Его происхождение и прекращение (17—19).— Основание смешного и вообще юмора: ошибка Вайтца (20—21).— Чувство логических антиномий: основание гегелевского диалектического приема (22—25).— Воплощение этого чувства (26)

17. В чувстве сомнения новое представление колеблется между рядами представлений, уже усвоенных: в *чувстве контраста* два представления, сведенные вместе или случаем внешнего явления или последовательным развитием двух противоположных рядов мыслей, борются между собою в напряженном усилии составить одно понятие, и эта борьба, пока она продолжается, отражается в душе чувством *контраста*, т. е. усиленным чувством различия.

18. Чувство контраста, как мы уже имели случай высказать, имеет то свойство, что само оно может служить связью двух противоположных представлений. Кроме того, противоположные представления, как мы тоже высказали выше, сопоставленные вместе, резче выдают свои особенности как для мысли, так и для чувствований *. Бенеке не признает чувства контраста, но зато признает чувство перемены (Gefühl des Wechsels), происходящее от сравнения настоящего нашего состояния с прежним **. Но так как, в сущности, мы сравниваем не прошедшее наше состояние с настоящим, а то, что в настоящую минуту припоминаем и сознаем из прошедшего состояния, то, следовательно, это будет тоже чувство контраста двух одновременно существующих в сознании состояний, ибо припоминание есть также *настоящее* состояние души.

19. Чувство контраста прекращается, когда мы сливаем два контрастирующие представления в одно; так, напр., когда мы, рисуя картину природы полюсов и

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXIII, п. п. 4 и 5; ч. II, гл. XIX, п. 16.
** Lehrb. der Psych. § 240.

экваториальных стран, сливаем их в одно общее представление земного шара с его разнообразными климатическими условиями. Но есть такие противоположные представления, которые долго, а иногда даже и совсем не сливаются в одно, и притом так, что, при случайном или насильственном сближении их друг с другом, они то притягиваются одно другим, то отталкиваются, как бузинный шарик в известном электрическом снаряде. Тогда образуется в душе особенное *чувство непримиримого контраста*.

20. На чувстве *непримиримого контраста* основано действие на нас всех возможных шуток, каламбуров, острых слов, каррикатур, забавных положений в комедиях и романах; но на нем же основан и горький юмор трагедий. Возьмите какую хотите остроту, вызывающую смех, и вы непременно найдете в ней два противоположные, не вяжущиеся между собою образа или понятия, связанные насильственно удачным словом. То же самое чувство контраста, но не сопровождаемое ни горем ни весельем, испытываем мы и при философских противоречиях, по поводу которых Вайтц говорит следующее: «Противоречие не может быть *мыслимо*, оно только *чувствуется*. Если же когонибудь упрекают в противоречии его мыслям, то это значит, что он наполовину только *думает*, а наполовину *чувствует*. Чувство, вызываемое неразрешимою задачею соединить то, что само по себе несоединимо, есть только *чувство напрасных усилий*, которые никого не приводят к определенному результату, ибо противоположное, пока оно в мыслях, занимает постоянно другую чашку весов. Чувствуемая *неясность мысли* — единственно возможный результат такого процесса» *. Это-то тяжелое чувство, по мнению Вайтца, и заставляет человека с удовольствием и упрямо держаться за третью мысль, которая, как ему кажется, примиряет противоречие двух первых, и этим объясняет Вайтц известный прием гегелевской диалектики.

---

* Waitz. Lehrb. der Psych. § 35.

21. Что противоречие не может быть мыслимо, как сказал еще Аристотель *, в этом, конечно, не может быть сомнения, если мы только назовем мышлением процесс сочетания представлений в понятия, понятий частных в общие, а равно и обратный процесс разложения (синтез и анализ) **. Но при этом не следует забывать (что совершенно позабыл Вайтц, хотя и сам сказал то же несколько выше), что если чувство противоречия есть только чувство, то и чувство сходства есть тоже только чувство, а мысль, т. е. шаг мышления вперед, есть только результат обоих этих чувств. Все движение человеческого мышления вперед совершается посредством этих двух всегда связанных чувств, составляющих всю сущность сознавательного процесса и единственную способность, которую мы можем приписать сознанию. Следовательно, отличать противоречие от сходства тем, что первое может быть только чувствуемо, совершенно несправедливо. Самая непримиримость логического или философского противоречия заключается в том, что два результата нашего мышления тем только и сходны между собою, что взаимно уничтожают друг друга, тогда как оба эти результата, в силу тех доказательств, которыми мы до них дошли, одинаково для нас обязательны. Таковы и действительно те антиномии, которые выставил Кант в своей «Критике чистого разума»*** и которые Гегель, по нашему убеждению, только обходил, а не разрешал.

22. Нас занимают здесь не сами антиномии, а то чувствование, которое возбуждается ими в душе и которое, как нам кажется, Вайтц объяснил неверно. Действительно, стараясь примирить эти антиномии, мы испытываем чувство *умственного напряжения* но сам же Вайтц, помещая это чувство под особою рубрикою****,

---

* Methaphisik.

** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLII.

*** Kant's Kritik der reinen Vernunft (v. Hartenstein). 1853. S. 328, etc.

**** Lehrb. der Psych. § 33.

не должен был делать из него другого чувства — чувства непримиримого контраста. Это то же самое чувство, которое испытываем мы, когда хотим обнять разом слишком большое количество каких бы то ни было отношений. Но здесь, при мышлении антиномий, к чувству умственного напряжения присоединяется новое, а именно — тяжкое чувство внезапной, поражающей остановки сознавательного процесса. Вот что мы можем назвать действительно чувством непримиримого логического контраста.

23. Вайтц говорит, что при непримиримых контрастах мы чувствуем неясность мысли, и этим сам себе противоречит. Будучи логичен, он должен был бы высказать, что при этом мы не чувствуем никакой мысли, а именно чувствуем внезапное отсутствие мысли. Что же касается до ясности мысли, то в этом случае, напротив, не туманность мысли, а именно ясность ее нас смущает. Кто не понимает ясно противоречащих понятий, тот может еще надеяться примирить их; но чем яснее мы сознаем доказательность каждого из уничтожающих друг друга понятий, тем сильнее в нас чувство непримиримого противоречия.

24. Напрасно также Вайтц приписывает Гегелю диалектический прием примирения противоречий. Этот прием мы находим уже у Платона, а потом у Аристотеля; да и всякий мыслитель употребляет его непременно с большею или меньшею ясностью; в гегелевской же системе он доведен только до приторности, а иногда и до пошлости. Вайтц ясно не отличает примиримых противоречий от непримиримых антиномий. Примирением противоречий движется человеческое мышление вперед, на непримиримых антиномиях оно грубо останавливается. Неприятность же чувства, которое происходит в нас при сличении равносильных и уничтожающих друг друга понятий, доказывает только единство человеческой души, которая может спокойно носить в себе противоречия только до тех пор, пока не замечает их или пока примиряет их какою-нибудь фантазией.

25. Что такие непримиримые антиномии (а не противоречия только) действительно существуют в человеческом миросозерцании, до которого человек только достиг в настоящее время,— это мы старались показать выше* и покажем еще яснее впоследствии. Существуют ли такие антиномии в действительности, а не только в нашем мышлении,— мы этого не знаем. Если же мы упорно отвергаем их существование, несмотря на все доказательства науки, если мы прибегаем к разнообразнейшим вымыслам, чтобы примирить эти противоречия, то доказываем этим, с одной стороны, единство нашей души, не выносящей разлада в своих понятиях, когда этот разлад станет для нее столь ясным, а с другой — нашу упорную веру, что мир, лежащий вне нашей души, так же един, как и душа наша, и так же не может заключать в себе противоречий. Достигнув этой ступени сознания антиномии, мы или говорим простое «не знаем» и переходим к очередным делам, или начинает строит фантасмагории, успокаивающие наше воображение, но не наш ум. Душа же, жаждущая только деятельности, какова бы она ни была, успокаивается этим маневром, но только до тех пор, пока рассудочный процесс не вступит опять во все свои права.

26. Воплощение чувства *непримиримого контраста* есть *смех*. Уже Гербарт обращает внимание на то, что смех вовсе не есть выражение веселости и может сопровождаться также и горьким чувством и что он проявляется в душе всякий раз, когда в нем борются два противоречащие друг другу представления**. Гегель очень ясно развил и доказал эту мысль, показав, что во всем, что возбуждает смех, веселый или горький, непременно замечается борьба противоречащих представлений, которые не могут ни слиться, ни разойтись, притягивая взаимно друг друга одними сторонами и отталкиваясь другими. Но ни тот, ни другой писатель

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLVI.
** Lehrb. der Psych. § 59.

не обратили внимания на физиологическую сторону смеха и на те чисто физические причины, которыми он может быть возбуждаем. Смех как физиологическое явление есть не что иное, как прерывающаяся судорога в мускулах, управляющих дыханием, и может быть возбуждаем чисто физическою причиною, а именно щекотом. В щекоте мы замечаем нерешительность впечатления, которая с быстротою то появляется, то исчезает, чем и приводятся нервы в нерешительное колеблющееся состояние. Если взять в расчет, что и все представления наши воплощаются в нервной системе, то будет понятно, почему борьба представлений, не могущих ни разойтись, ни сойтись, может возбудить в нервах то же состояние, какое возбуждается щекотом, и выразится также в смехе, который чаще всего сопровождает притом и судорожные истерические припадки. Если же философские противоречия не возбуждают смеха, то, может быть, отчасти потому, что они не выходят из области отвлеченностей и слабо выражаются представлениями.

Чувство успеха

Его происхождение (27).— Оно есть чувство относительной истины (28).— Его практическое значение (29)

27. Чувству непримиримого контраста, или остановке процесса мышления, зависящей от невозможности связать данные мышлению материалы, следует противоположить умственное же *чувство успеха* мыслительного процесса, которое выступает тем яснее, чем более усилий стоило человеку уничтожить противоречия между двумя представлениями и связать их в одно представление или понятие. Это чувство коротко и отрывисто, оно как бы говорит человеку: «это так, это верно». Но, само собою разумеется, что это чувство никак не может служить доказательством истины, и весьма вероятно, что то, что оно называет верным, окажется потом ложным и что представления или

понятия, показавшиеся человеку примиренными, окажутся потом, при внимательнейшем обсуждении, вовсе непримиренными. Вот почему мы назвали это чувство — *чувством относительной истины*. Истина, им указываемая, есть только истина данного мгновения.

28. Чувство относительной истины само по себе приятно, как шаг, делаемый вперед; но может быть и очень неприятно, смотря по отношению истины к нашим жизненным стремлениям. Если мы, например, убеждаемся, что опасение, в котором мы еще сомневались, справедливо, то, конечно, в этом чувстве ничего не может быть приятного, а может быть много ужасного. Но если истина, которую мы, как нам кажется, открыли, относится только к нашему умственному процессу, то, без сомнения, это чувство открытой истины нам всегда приятно не только потому, что открытие льстит нашему самолюбию, но и потому, что мы сделали шаг вперед, следовательно, удовлетворили врожденному нам стремлению к постепенно расширяющейся деятельности. Приятность этого чувства заставляет человека останавливаться на нем, и эта остановка бывает причиною упрямства в наших умственных ошибках. Мы не любим труда, хотя невольно к нему стремимся, и потому разрушение результатов нашей умственной деятельности и вызов нас к новым постройкам и перестройкам всегда для нас тяжел и неприятен. Кроме того, мы думали итти вперед, а нам говорят, что мы должны воротиться назад.

29. Но как ни тяжело для нас чувство непримиримого контраста и как ни приятно чувство кажущейся истины, дающей нам возможность итти далее, однакоже, кто любит истину, тот не должен обращать внимания на приятность одного чувства и неприятность другого. Особенно тяжело выносится чувство непримиримого контраста в юности, и особенно поддается юность чувству кажущейся истины. Это объясняется сильным стремлением вперед, сродным юношескому возрасту человека, малым количеством опытов, сопровождаемых чувством обмана, делающим старость

недоверчивою, и, наконец, малым количеством материала для умственной работы, малым — относительно силы стремления работать. Вот почему юность никогда так не увлечется сочинением, отступающим перед недостатком фактов, как сочинением, закрывающим эти пробелы смелою гипотезою.

Глава XXIX

ОБЩИЙ ОБЗОР ЧУВСТВОВАНИЙ, СИСТЕМА ИХ И ИХ ОТНОШЕНИЕ К СОЗНАНИЮ

Обзор и система чувствований

Обзор и система чувствований (1—11)

1. Окончив анализ отдельных элементарных чувствований, мы считаем теперь необходимым остановиться и как бы одним взглядом обнять все пройденное. Сделать это мы желаем с двоякою целью: *во-первых*, для того, чтобы закрепить в памяти хотя главнейшие, добытые нами результаты, приводя их в возможную, легко обозреваемую систему, а *во-вторых*, для того, чтобы разъяснить отношение между двумя пройденными уже нами отделами психологии: *сознанием* и *чувствованием*, и перейти к третьему отделу — к явлениям *воли*.

2. Наше изложение чувствований мы начали критикою различных теорий возникновения чувствований: *теории физиологической*, выводящей все чувствования из тех или других, предполагаемых, органических состояний; теории *механической*, выводящей чувствования из механического взаимодействия представлений, и теории *философской*, выводящей чувствования из гипотезы врожденных человеку *стремлений*. Признав две первые теории односторонними, хотя и верными в своей односторонности, мы пристали к третьей, объясняющей появление и разнообразие чувствований из врожденных человеку стремлений; но в то же время

указали на *увлечения* этой последней теории и на необходимость, признав гипотезу стремлений, ограничиться ею и не строить на ней никаких дальнейших гипотез.

3. Обратившись затем к изучению стремлений как источника появления и разнообразия чувствований, мы группировали все стремления, обнаруживаемые человеком в его чувствованиях, желаниях и поступках, в *три* вида: стремления *телесные*, *душевные* и *духовные*. Отчислив к стремлениям *духовным* все, обнаруживаемые только человеком, как-то, эстетические и нравственные, и предположив заняться ими в особой последней части «Антропологии», мы обратились к изучению *двух первых* видов стремлений: *телесных* и *душевных*. Нетрудно видеть, что все эти стремления, и телесные и душевные, могут быть выражены одним общим признаком: в них во всех обнаруживается одно стремление — *стремление быть* и *жить*. Стремление к *бытию* достигается самою физическою природою, внешнею для души, достигается в *растительных* процессах организма. Достижение это, сообразно двум необходимым условиям всякого физического бытия, *пространству* и *времени*, выражается в двух всеобнимающих потребностях растительного процесса: в потребности *бытия и распространения в пространстве* и в потребности *бытия и распространения во времени*, т. е. потребности индивидуального и потомственного существования.

4. Эти две великие потребности физической, растительной природы, сливающиеся собственно в одну *потребность бытия в пространстве и времени*, существуют в растениях точно так же, как и в растительном организме человека: но с тою только разницею, что в первых, т. е., в растениях, они не ощущаются, а во втором ощущаются душою через посредство нервного организма, таинственно, но фактически связывающего душу с растительным организмом тела и его процессами. Эти потребности растительной жизни сказываются в душе множеством стремлений, превращающихся в ощущаемые потребности: потребность пищи, питья,

телесных движений, отдыха и потребностей общественного существования вообще, куда мы отнесли и стремления половые, доказав, что это только особый вид целого рода общественных стремлений, в которых выражаются потребности растительной природы, общие человеку, животным и растениям.

5. Кроме этих *растительных* потребностей, мы нашли в животных, и в особенности, в человеке, новую, уже чисто *душевную* потребность: *потребность сознательной деятельности*, идущую как бы вразрез с *растительными*. Потребность эта выказывается всего сильнее и чище тогда, когда растительные физические потребности тела все уже удовлетворены и когда душа продолжает требовать деятельности, уже для самой деятельности. Эта душевная потребность прямо противоречит растительным потребностям, ибо потребляет непроизводительно для тела материалы, накопленные телом в растительных процессах, и силы, скрытые в этих материалах. Душа в этом смысле является как бы чужеядным растением в отношении тела, поглощающим его силы. Смотреть в этом случае на душу как на необходимое звено в питании, поддержании и размножении животных организмов было бы противоречием современной науке, доказавшей, что питание, поддержание и размножение даже животных, движущихся организмов могло бы вполне совершаться одною системою рефлексов, не сопровождаемых сознанием, чувством и желанием, как совершаются они в растениях без помощи рефлексов. Из этого факта само собою вытекает великое нравственное указание, что *человек не для того живет, чтобы существовать, но для того существует, чтобы жить*.

6. Обратившись затем к перечислению и анализу чувствований, возникающих при процессе удовлетворения стремлений, мы прежде всего установили самостоятельность этих душевных явлений. Мы показали, что хотя чувствования и наблюдаются нами не иначе, как в слиянии с представлениями, но должны быть признаваемы отдельными от них и самостоятельными

психическими явлениями, так как они не только вызываются представлениями в их отношении к нашим стремлениям, но и сами вызывают (подбирают) представления, возникая из органических состояний тела. Это двоякое возникновение чувствований побудило нас и самые чувствования, не по качеству их, а по их происхождению, разделить на *органические* и *душевные*. В чувствованиях *душевных* мы сознаем то или другое отношение представления к нашим стремлениям, или, вернее, нашим желаниям, т. е. стремлениям, уже сознанным посредством опытов их удовлетворения. В чувствованиях *органического* происхождения мы не сознаем отношения тех или других состояний нашего организма к его потребностям бытия, но прямо испытываем это отношение в различных органических чувствованиях. Только уже наблюдение открывает нам, что питание, влага и воздух необходимы для существования организма; но мы, конечно, гораздо прежде этих наблюдений и независимо от них, испытываем страдание от недостатка пищи, влаги или воздуха.

7. Мы указали также на необходимость отделения не только *внешних ощущений* (ощущений зрения, слуха, осязания и т. д.) от *чувствований*, которыми они сопровождаются, но и *внутренних ощущений* (каковы: ощущения голода, жажды, щекота и т. д.), которые могут сопровождаться *различными* душевными чувствованиями. Этого мы достигли, указав, как через посредство сознания то или другое *внутреннее* ощущение, боль или голод, например, могут из разряда ощущений неприятных, какими они всегда являются по природе своей для непосредственного *органического* чувствования, поступить в разряд приятных и желательных душевных чувствований. Но если органическое чувствование через посредство сознания, т. е. через посредство наблюдений и опытов, сделавшись душевным, может изменить самый специфический характер свой и из неудовольствия сделаться удовольствием, или обратно, по отношению к одному и тому же *внутреннему ощущению* (голоду, жажде, боли и т. п.),

то значит, что и эти органические чувствования не одно и то же с вызывающими их ощущениями, как бы ни казались они нераздельными на первый взгляд.

8. Отделив органические чувствования от душевных, мы показали потом, как *душевные* чувствования переходят в *органическое* состояние и как, наоборот, те или другие состояния организма условливают появление тех или других *душевных* чувствований. Затем мы перешли к явлениям *воплощения* чувствований и, показав средства этого воплощения, нашли в нем основу *органического сочувствия*, которое, в свою очередь, дает начало множеству психо-физических явлений.

9. Приступая к исчислению *элементарных чувствований*, мы прежде всего сочли необходимым отделить эти, более неразлагаемые, психические явления от *чувственных состояний* души, в которых одно чувствование или несколько чувствований разом соединяются с теми или другими представлениями. Здесь же мы отделили чувствования *душевные*, с одной стороны, от *духовных*, свойственных только человеку и отмеченных его человеческими особенностями, а с другой — от *желаний*, относя последние к области явлений воли. Такое выделение элементарных, неразлагаемых более чувствований помогло нам не потеряться в их бесчисленном разнообразии, и мы нашли следующие элементарные антагонистические пары чувствований: 1) *удовольствия* и *неудовольствия*, 2) *влечения* и *отвращения*, 3) *доброты* и *гнева*, 4) *смелости* и *страха*, 5) *самодовольства* и *стыда*, и, наконец, 6) *скуки*, не имеющей себе антогониста в чувствах, так как антагонистом ее является уже не чувство, а деятельность души. Всеми этими чувствованиями сказываются в душе все различные фазы в процессе удовлетворения врожденных человеку стремлений. Но легко заметить, что тогда как первые четыре пары чувствований относятся к удовлетворению всех стремлений, как телесных, так и душевных, а потому и могут быть названы чувствованиями *общими*, — чувствование *самодовольства* и *стыда*, а равно и *чувство скуки* могут быть названы

специальными, ибо *чувство самодовольства* и *стыда* относится специально к *общественным* стремлениям человека, а *чувство скуки* относится также специально к душевному стремлению к деятельности.

10. Кроме этих чувствований, мы заметили еще несколько других, действие которых ограничивается сферою одной умственной деятельности и которые потому мы назвали *душевно-умственными*, в отличие от первых, названных нами *душевно-сердечными*. Все эти душевно-умственные чувствования показывают только отношение новых представлений к интересам одного умственного процесса, процесса сознавания. *Двигателем* этого процесса является стремление души к сознательной деятельности, *побудкою* — томительное чувство бездействия, которое в низшей его степени мы называем скукою, а *средством* — сознание, или способность души из различия и сходства впечатлений создавать сознательные ощущения: света — в противоположность темноте, тепла — в противоположность холоду и т. д. Хотя мы и поместили *чувство различия* и *сходства* в число неразлагаемых умственных чувствований, но собственно из него уже вытекают другие умственные чувствования, само же оно является основною способностью сознания и совершает все умственные работы человека. Из стремления к душевной деятельности в умственной сфере, которая действует через посредство чувства различия и сходства, возникают: 1) *чувство умственного напряжения*, 2) *чувство ожидания*, 3) *чувство неожиданности* с производными от него чувствованиями: а) *чувством удивления* и б) *чувством обмана*; 4) *чувство сомнения* и *уверенности*, 5) *чувство непримиримого контраста* и 6) *чувство успеха* сознавательного процесса, или чувство относительной истины. Из этого уже видно, что *умственные* чувствования не могут быть поставлены наряду с чувствами сердечными, так как умственные чувствования суть уже прямые произведения одного сознавательного процесса, отмечающие в душе различные его фазы.

11. Если бы, прочитав нашу систему элементарных чувствований, спросили нас, вполне ли мы уверены, *во-первых*, в том, что перечислили все элементарные чувствования; а *во-вторых*, в том, что не поместили в число чувств элементарных такого чувствования, которое, при более внимательном анализе и поверке его различными пробами, может оказаться не элементарным, а сложным, то мы не могли бы ответить на этот вопрос утвердительно. Мы сделали все, что могли, но никак не думаем, что сделали все, что можно сделать в этой области душевных явлений, посвятив себя специально ее разработке.

Отношение чувствований к сознанию

Слово «чувство» есть общий термин (12).— Почему явления сознания излагаются отдельно (13).— Отношение сознания к чувствованиям (14—16).— Чувствования составляют срединное явление (17)

12. Общим термином для сознания и чувствований, кажется, можно выбрать слово *чувство*; ибо и сознание в основе своей есть не более, как специальное чувство сходства и различия. Но тогда как сознание показывает нам предметы сознавания без отношения их к интересам наших стремлений, чувствования именно обозначают эти отношения представлений к нашим стремлениям. Вот почему деятельность сознания, хотя и оно есть только одно из чувств, к которым способна душа наша, должна быть всегда излагаема отдельно.

13. Деятельность сознания не только требует отдельного изложения по своей безучастности в отношении наших стремлений, но и должна быть излагаема прежде изложения всех других душевных явлений, потому что составляет единственную дверь, вводящую нас в эти явления. Без способности различать и сравнивать мы могли бы испытывать гнев, не сознавая, что это гнев, и не отличая его от страха или любви. Все, что мы *знаем*, все, что мы можем выразить *словами*, выходит из нашей способности сравнивать и различать,

а потому естественно, что и о чувствованиях наших мы можем говорить настолько, насколько они прошли через наше сознание, через нашу способность сравнивать и различать.

14. Сознание наше, или наша способность различать и сравнивать, а потом группировать по сходству и различию то, что мы сравнили, обращенное на впечатления внешнего для души мира, дает нам все бесчисленное разнообразие наших сведений об этом мире. Та же самая способность сравнивать и различать, обращенная на самые душевные явления, дает человеку все его психологические познания, которые у каждого гораздо обширнее, чем обыкновенно полагают. Из этого уже само собою выходит, что напрасно было бы пытаться *узнать* и передать в словах *жизнь чувствований вне сознания*. Но что чувствования *возможны* и вне сознания, на это указывает нам то явление, что мы находим их в нашей душе уже готовыми, находим прежде, чем различим их от других душевных состояний. Мы сердимся, еще не замечая этого, и открываем в душе нашей уже готовую любовь, употребляя иногда долгие усилия, чтобы отличить ее от других чувствований и дать ей имя. Если мы, *подобно животным*, не имели бы возможности обращать наше сознание на наши психические акты — состояние, в которое Сократ в одном из Платоновых диалогов ставит своего противника, — то мы от этого не потеряли бы способности гневаться, бояться и любить, а только не различали бы этих чувств одно от другого.

15. Трудно, конечно, сказать, чтó начинает прежде действовать в человеке: сознание или чувствования; но есть, однако, несколько указаний, позволяющих предполагать, что действие и даже развитие чувствований предшествует действию и развитию сознания. Известный физиолог Мюллер замечает, что первое, в чем обнаруживается жизнь зародыша, — это *произвольные* движения, начинающиеся прежде развития органов воспринимающих чувств. Но если Мюллер, назвав эти движения *произвольными*, говорит в то же

время, что они не имеют никакой цели, не выходят ни из какой идеи и ни из какого чувства, то это показывает только, что он употребил психологический термин *произвола*, не дав себе ясного отчета в значении этого термина. Произвольное движение, как мы скоро увидим, прежде всего тем отличается от *непроизвольного*, что причиною его является то или другое душевное состояние. Но так как, действительно, до образования воспринимающих органов нельзя предположить определенных ощущений, а тем менее какую-нибудь идею или цель, то естественнее всего думать, что первые произвольные движения возникают не из ощущений, а из чувствований и, всего вероятнее, из чувствований страдания, причиняемых голодом, давлением, вообще болью или, наконец, органическою потребностью телесного движения, происходящею от накопления сил.

16. Наблюдая над развитием детей и даже целых народностей, мы заметим, что даже взгляд на внешний мир и усвоение представлений и понятий о нем прежде всего условливается чувствованиями или отношениями явлений к стремлениям, и, по преимуществу, телесным стремлениям человека. Объективное созерцание мира только уже мало-помалу, по удовлетворении телесных потребностей и вместе с большим и большим обнаружением чисто душевной потребности сознательной деятельности, вступает в свои права. Крики страдания или удовольствия, гнева или страха суть первые обнаруживания в звуках душевной жизни человека. Когда же сознание обратится на самую душевную деятельность, то эти самые крики превращаются в *первые слова*, которые и ложатся в основу языка. Дитя и дикарь замечают предметы настолько, насколько они затрагивают в них те или другие чувствования и, без сомнения, дают и названия предметам, сообразные с звуковыми воплощениями этих чувствований. *Язык мысли* формируется уже мало-помалу из *языка чувства*, и следы этих чувственных пеленок языка остаются на нем неизгладимо.

17. Таким образом, в противоположность всем другим психологам, мы ставим в центр душевных явлений — не сознание, как гербартианцы, и не волю, как Шопенгауэр и его последователи,— а *чувствование* как первое проявление *стремлений* — этой гипотезы необходимой, но все же гипотезы, ибо в ней идет дело о явлениях, лежащих вне сознания. Только уже впоследствии, при развитии, с одной стороны, области *сознания*, а с другой — области *воли*, *чувствование* становится необходимым *посредником* между этими двумя областями душевных явлений. Но *чувствование* не только среднее, связующее звено между явлениями сознания и явлениями воли; но вызывает и те, и другие. Страдание прежде всего побуждает человека и вглядываться во внешний мир, и прилагать к нему свою волю с целью удовлетворить своим потребностям, заставляющим его страдать. Вот на каком основании мы ставим чувствования в средоточие всех душевных явлений. Из них они все исходят, и к ним все возвращаются: в них первая причина человеческой деятельности в области сознания и воли, в них же и окончательная цель этой деятельности. Это положение чувствований в системе душевных явлений еще более нам уяснится, когда мы анализируем область явлений воли, к чему мы теперь и приступаем.

В. Воля

Глава XXX

ВОЛЯ. ВСТУПЛЕНИЕ. РАЗЛИЧНЫЕ ТЕОРИИ ВОЛИ

Почему мы признаем особенность этой сферы явлений (1—5).— Опровержение крайностей Гербарта (6—9).— Безответность вопроса: что такое воля? (10—11)

1. В первой части нашей антропологии мы изложили явления *сознания;* во второй до сих пор мы занимались *чувствованиями;* теперь же нам предстоит

изложить третий вид душевных явлений, которым придают общее название явлений *воли*. Такое деление психических явлений на три области очень старо, и напрасно некоторые приписывают его Канту, который только яснее других формулировал это деление, и его последователю Фрису, доведшему это деление до крайности. Основы такого разделения психических явлений мы встречаем у Спинозы и Декарта, у Аристотеля и Платона; но, что всего важнее, встречаем в общечеловеческой психологии, как она выразилась в языке народов: везде язык разделил *ум*, *сердце* и *волю*.

2. Не нужно большой наблюдательности, чтобы каждый мог заметить в себе эти *три* сферы душевной жизни, в которых душа, по существу своему, стремящемуся к жизни, т. е. к деятельности, работает без устали. Первая из этих сфер дает человеку *умственную* или *теоретическую жизнь;* вторая — жизнь чувства, или, как обычно говорят, дает *жизнь сердца*, а третья — жизнь действия, или *жизнь практическую*.

3. Само собою разумеется, что ни один человек не живет и не может жить исключительно в одной из этих сфер, и что явления всех трех перемешиваются не только в жизни каждого человека, но даже в каждом полном и законченном душевном акте. Однакоже всякий, кто наблюдал над людскими характерами, замечал, вероятно, что в одном характере преобладает деятельность ума, в другом — деятельность сердца, в третьем — деятельность практическая, или деятельность воли. Это различие так заметно, что, может быть, именно его, а не *темпераменты*, следовало признать основным принципом разнообразия людских характеров.

4. Обратив внимание на самих себя, мы ясно заметим, что при усиленной деятельности сознания, при особенной напряженности умственного процесса, деятельность сердечных чувств и деятельность воли заметно ослабевают, что, при особенно усиленной деятельности сердечных чувств, ослабляется и умственная деятельность и деятельность воли и что, наконец, когда

мы начнем действовать, тогда ослабляется в нас и умственный процесс и деятельность сердечная.

5. Рассматривая, наконец, какое угодно, взятое наудачу простое психическое явление, отмеченное языком человеческим, мы не затруднимся отнести его к одной из этих трех сфер душевной жизни. Если же возникает какое-либо затруднение, то оно укажет нам только на сложность наблюдаемого нами явления, и когда мы разложим его на составные элементы, то не затруднимся отнести каждый из этих элементов к той или другой, или третьей сфере. Этой одной причины достаточно уже, чтобы признать такое деление психических явлений вполне научным, несмотря на все филиппики, поднятые против него Гербартом и его последователями.

6. На чем, главным образом, основываются все возражения против такого естественного деления психических явлений? Без сомнения, на убеждении в единстве и нераздельности души. Но, сохраняя и сами это убеждение, подтверждаемое многими фактами душевной жизни, мы, тем не менее, сознаемся откровенно, что не можем возвести всех психических явлений к этому единству, или, что все равно, не можем вывести все эти явления из одного понятия, т. е. такой мысли, содержание которой могло бы быть выражено суждениями и умозаключениями. Чтобы сделать это, надобно было бы понять душу, сравнительно с другими предметами, для чего надобно было бы выйти из души и отнестись к ней как к объекту для нас внешнему; но это для человека, составляющего самую эту душу, невозможно. Мы наблюдаем психические явления как сохраненные нашею памятью, как нечто прошедшее; понять же самую душу — источник всех этих психических явлений, действующий в самом том усилии, которым мы хотим его понять, — конечно, невозможно, так же невозможно, как выйти простому физическому элементу из самого себя.

7. Если бы Гербарт вооружился только против крайности разделения душевных явлений, как бы дробящей

самую душу на три части, то мы бы вполне с ним согласились; но так как он уничтожает самое деление, принцип которого столь очевиден для каждого, то мы можем сказать только, что этим Гербарт значительно и без всякой пользы для науки затруднил изучение психических явлений. Различные свойства, способности, или, проще, различные деятельности предмета, не должны вести к разделению самого предмета; но и наоборот, единство предмета не должно вести к смешению его различных и разнообразных деятельностей. Если мы не понимаем, как эти разнообразные деятельности относятся между собою и к самой сущности предмета, как они вытекают из этой сущности, не разрывая ее своим разнообразием, то это значит только, что мы не можем понять сущности предмета и, волею или неволею, должны примириться с этою невозможностью. Наука же не выиграет, а проиграет только, если мы, чувствуя в самих себе единство души, будем стараться, посредством разных насильственных и ничем неоправдываемых гипотез, выводить все различные виды душевных явлений из одного какого-либо вида: или из представлений, например, как выводит Гербарт, или из воли, как выводит Шопенгауэр и его последователи, или из чувствований, как вывели бы мы, если бы желали строить полные психические теории, а не изучали психические явления, насколько они нам доступны.

8. Мы имеем психические факты, ясно доказывающие, что душа одна и неразделима; мы имеем другие психические факты, показывающие, что эта единая, нераздельная душа имеет различные способности; мы не можем примирить этого различия способностей с единством души — вот в своей простоте весь психический факт. Но разве такое несовершенство свойственно одной психологии? Разве мы постигаем сущность хотя одного *реального* предмета так, чтобы были в состоянии вывести из его сущности его свойства и все явления, в которых они обнаруживаются? На этот вопрос мы уже отвечали выше и отвечали отрица-

тельно *. Уже Сократ указал на то, что реальное знание всегда занимает средину между непостижимым единством и непостижимою бесконечностью и занимается тем, что можно перечислить, определить, выразить **. В этом случае психология разделяет участь всех других наук и всех человеческих знаний вообще.

9. На основании этих-то соображений и признавая психологию наукою, основанною на фактах и наблюдениях над фактами, а не на верованиях, мы не смущаемся теми грозными филиппиками, которые были подняты Гербартом, а отчасти и Гегелем, против разделения души на три области. Мы не делим душу на области; но делим душевные явления на те отделы, на которые они сами собою распадаются очевидно для всякого сознания, не потемненного самонадеянною мыслью вывести все разнообразие психических явлений из одного какого-либо фантастического принципа. Таким образом, изложив душевные явления сознания и чувствования, мы переходим теперь к душевным явлениям воли, желая везде удержаться на почве фактической науки и нигде не переходить в область, может быть, поэтических, но не научных фантазий.

10. Что называем мы волею? На этот вопрос мы так же можем мало отвечать, как и на два предыдущие: что такое сознание или что такое чувствование? Всякий из нас испытывает в себе эти *неразлагаемые* более факты психической жизни; но никто не может выразить этого чувства в словах, суждениях и умозаключениях, не может потому, что, как мы уже видели, суждение и умозаключение суть только разложения понятий, нами же прежде сложенных ***, а как же разлагать и слагать то, что для нас неразложимо? Такие предметы и явления мы можем только классифицировать, давая им надлежащее место в ряду других предметов и явлений, будем ли мы наблюдать их в нас самих или вне нас —

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXIV.
** Dialogues de Platon. Philèbe, p. 423.
*** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLII.

во внешнем для души мире. Разве мы можем выразить в суждениях, что такое свет, звук, красный цвет или зеленый? Что такое, наконец, железо, кислород или водород, вне их отношений к другим предметам? — Это точно такие же *безответные вопросы*, как и вопрос — что такое воля? Одни из этих неразлагаемых для нас предметов мы чувствуем существующими вне нас, другие мы находим самосознанием в нас самих, но как те, так и другие оказываются для нас неразлагаемыми более фактами.

11. Гораздо сообразнее будет со значением фактической науки, если мы, вместо того, чтобы томить себя бесполезным вопросом: что такое воля? — станем изучать ее проявления. Никто не сомневается в том, что всего яснее проявляется воля в произвольном движении наших членов; а потому нам естественно прежде всего обратиться к изучению телесных движений и между ними в особенности тех, которые всякий из нас называет *произвольными*, или *добровольными*, в отличие от тех, которые мы также совершаем, но совершаем непроизвольно, автоматически, рефлективно. Теорий, объясняющих так или иначе наши произвольные движения, было построено несколько; но мы рассмотрим здесь последнюю из них, так как она есть результат науки в современном ее состоянии. Теорию эту мы изложим отчасти по Фехнеру, а отчасти по Бэну; первый преимущественно разработал физическую сторону этой теории телесных движений, а второй — психическую.

Глава XXXI

ФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ТЕЛЕСНЫХ ДВИЖЕНИЙ

Новая физическая теория движений по Фехнеру (1—7).— Преувеличения Фехнера и его ошибки; критический разбор его теории (8—16)

1. Для ясного понимания физической теории телесных движений мы просим читателя припомнить главу «О мускулах», изложенную нами в первой части нашей

«Антропологии» *. Там мы не только изложили (в общих чертах, конечно) устройство аппарата телесных движений; но и указали отчасти на процесс выработки, распределения и траты физических сил в экономии человеческого тела. Здесь нам предстоит только, с помощью известного физика и психолога Фехнера, уяснить себе это явление еще более и сделать из него уже психологические выводы.

2. Всякое движение предполагает непременно *материю*, то, что движется, и *силу* — то, что движет. Сила долго считалась чем-то отдельным от материи,— каким-то таинственным *нечто*, условливающим движение инертной материи. Но новая наука не только внесла силу в материю как ее неотъемлемое свойство, но самую силу объяснила движениями же — движениями или частиц материи или целых масс ее, назвав первые движения *частичными*, или *скрытыми*, а вторые *массивными*, или *открытыми* **. Мы не будем входить здесь в разбор этой теории и разыскивать, насколько объяснилось для нас понятие силы, когда мы ее самую вывели из движений, вместо того, чтобы выводить движение из силы, как то делали прежде. Но нет сомнения, что такое представление сил, в форме движений, по психическому закону, указанному нами выше ***, значительно упрощает объяснение и связь множества физических и физиологических фактов, а потому и мы принимаем его здесь за гипотезу необходимую и вполне научную.

3. Давно уже в науках физических существует полное убеждение, что материя не может быть *уничтожена* нашими средствами, равно как не может быть творима вновь, что она только меняет свои формы, причем каждый атом ее не может быть ни уничтожен, ни уменьшен, ни увеличен. Теперь это же самое убеждение, подтверждаемое всеми доступными нам фактами,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VIII.
** Там же, гл. VIII, п. 9.
*** Там же, гл. XXXIV, п. 7.

было перенесено и на идею силы. Наука пришла к тому убеждению, что сила, как и материя, не уничтожается, когда мы перестаем замечать ее проявление, а только переходит в другую форму, и не творится вновь, когда вновь проявляется, а только из формы скрытых движений переходит в форму движений открытых. Сила, ударившая молотом по наковальне, не уничтожилась вместе с этим ударом, а вся перешла в форму тепла, развившегося при ударе, так как тепло есть только скрытое движение частиц. Движение же паровоза, наоборот, есть только переход скрытых движений тепла в открытую форму движения машины.

4. Вся живая (т. е. действующая) сила катящегося паровоза есть только перемена формы движения, которое из незаметных малых дрожаний, вызываемых в топливе химическим процессом горения, переходит оттуда на части машины, а оттуда и на колеса паровоза. И та же живая сила, которая обнаруживается здесь в видимых движениях, исчезает в области невидимых движений частиц топлива, что и делает необходимым поддержку процесса горения новым материалом. «Точно так же живая сила видимых движений, выполняемых руками и ногами человека, есть только другая форма живых сил малых внутренних движений, вызываемых химизмом питательного процесса. В каждом своем движении употребляет человек нечто из этих, внутри его развивающихся живых сил» *.

5. В этих переходах с одной материальной массы на другую живая сила, как бы ни изменялась ее форма, не претерпевает ни уменьшения, ни увеличения. Сила, движущая паровоз, например, не исчезает в этих движениях, а проявляется в невидимых дрожаниях частиц земли и воздуха, высказываясь в них только в другой форме, в форме тепла, и количество силы, исчезающей в одной форме, соответствует количеству силы, проявляющейся в другой.

---

* Elemente der Psychophysik, von Fechner. I Th., p. 27—28.

6. Человек также подчиняется вполне этому закону во всех своих движениях. «Падая с высоты, человек, со всей свободой своей воли, не может ни на один волос сдвинуть центра своей тяжести с линии падения, если не принимать в расчет легкой возможности, представляемой упором воздуха. Точно так же относится человек и к живой силе. Воля, мысль, весь дух, как бы он свободен ни был, может проявлять свою свободу не иначе, как на основании законов живой силы»*.

7. «Хотя,— продолжает Фехнер, — не найдено еще общего и резкого доказательства для распространения этого закона на психо-физическую деятельность; но можно уже утверждать, что все опыты, насколько они возможны, идут в этом направлении и могут быть истолкованы без натяжки только посредством этого закона, поэтому мы и будем его придерживаться, пока не встретим доказательств противного». Из этих слов Фехнера мы видим, между прочим, что распространение закона сохранения и преобразования сил на психофизическую деятельность основывается более на аналогии и на той уверенности, что и в живом организме *не могут* действовать другие силы, кроме сил физических, воспринимаемых организмом из пищи.

8. Вполне соглашаясь с Фехнером, что такой взгляд на происхождение сил, действующих в психо-физических отправлениях, находит себе могущественное подтверждение во многих фактах и соображениях, мы, однако, думаем, что слишком было бы поспешно простирать его так далеко, как то делает Фехнер, когда полагает, что «всякая духовная деятельность, какою бы высокою и отвлеченною она нам ни казалась, нуждается в силе физической, закон извлечения которой из общего запаса физических сил природы не может быть изменяем духом, которого ни в каком случае нельзя признать *источником* новой живой силы в теле»**. Конечно, трудно сомневаться в том, что душа не

* Ibid. S. 36.
** Ibid. S. 37.

является сама источником силы физической, выражающейся во всевозможных, как видимых, так и предполагаемых движениях организма, будут ли то движения руки или ноги, будут ли то предполагаемые вибрации нервов, необходимые при каждом ощущении и при каждом представлении. Но нужна ли физическая сила и для того, чтобы давать направление всем этим движениям к цели, избираемой душою,— это не только не может быть доказано фактически, но этого и невозможно доказать, ибо уже вперед видно неизбежное противоречие в таком доказательстве.

9. Доказывая свою мысль, Фехнер указывает на следующие, общеизвестные психо-физические явления. «Мы можем,— говорит он,— думать и в то же время еще что-нибудь выполнять нашими телесными органами. Но вот сила мысли должна быть возвышена, и мы немедленно же видим, что мысль, вместо того, чтобы почерпнуть живую силу, которая ей понадобилась, из своего собственного источника, похищает ее у других телесных деятельностей и без этого не может усилиться. Если человеку, занятому какою-нибудь тяжелою телесною работою, приходит в голову мысль, для него необыкновенная, то руки его немедленно опускаются и до тех пор остаются без движения, пока в нем сильно работает мысль, а с нею и психо-физическая деятельность». «И наоборот, как мысль прерывает телесное движение, так скачок прерывает всякий ход мыслей: живая сила, потребляемая на скачок, удаляется из хода психо-физических движений, употребляемых мыслью». «Что замечаем мы для мышления, то приложимо и к каждой другой духовной деятельности: напряженным чувствованиям, страстям и чувственным созерцаниям» *.

10. Странный промах, который в этом случае сделан таким тонким наблюдателем, каков Фехнер, объясняется только увлечением обширностью новой идеи и страстным желанием дать этой идее, совершенно

* Ibid. S. 38 u. 39.

справедливой для частных фактов, всеобщее значение. Если человек, работающий физически, опускает руки, когда в голове его блеснет новая, сильно заинтересовавшая его мысль, то это может происходить не от одной только, а от одной из двух причин: или от той, на которую указывает Фехнер, или оттого, что по закону процесса внимания, на который мы указали выше, оно не может быть разом и сильно сосредоточено в двух противоположных деятельностях *,— и эта последняя причина гораздо очевиднее первой. Отчего же человеку гораздо легче заниматься *усиленной* телесной работой, не требующей внимания, и при этом думать о чем-нибудь постороннем, чем соединить *самую слабую* телесную же работу, но требующую внимания, с посторонней мыслью? Нести какую-нибудь тяжесть и думать в то же время о чем-нибудь другом гораздо легче, чем соединить ту же мысль с перепиской бумаг: вот почему ничто так не мешает развитию человека, как такая работа, которая, сама не давая достаточной пищи уму, в то же время не допускает в нем другой деятельности, каковы, напр., переписка, изучение вокабул, пустые счеты одного и того же и т. п. Если бы догадка Фехнера была справедлива, то не было бы возможно явление, столь часто встречающееся у многих, а именно, невозможна была бы привычка *усиленно* ходить при *усиленной* умственной работе, часто встречающаяся у знаменитых писателей, которым, по их собственному сознанию, лучшие мысли приходили во время ходьбы. Конечно, это объясняется тем, что ходьба делается для человека таким привычным движением, что он уже не нуждается в сосредоточении своего внимания на этом движении. Но, тем не менее, как бы ни была привычна эта комбинация сильных движений, все же она вызывает большую трату физических сил организма, и чем ускореннее ходьба, тем ускореннее и сильнее должна быть эта трата, а следовательно, по теории Фехнера, тем слабее

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXI, п. п. 2 и 3.

должна бы совершаться в это время работа мысли: мы же видим совершенно обратное явление. Наконец, если принять мнение Фехнера, что внезапное усиление мысленной работы отнимает силу у работающих рук, то следует также принять, что эта сила, отнятая мозгом у рук, мозгом же и *потребляется* и не может быть возвращена рукам: откуда же, спрашивается, она так быстро появляется вновь, когда мысль, остановившая физическую работу, ослабевает? Такое быстрое восстановление живых жизненных сил из запасных сил организма немыслимо, да и сам Фехнер несколько выше признает, что выработка живых сил из запасных сил организма, из пищи и крови, совершается только медленным органическим процессом, который во всяком случае медленнее возможности обратного перехода от мысли к физической работе. Да и мысль мысли не равна: может родиться и такая мысль, которая, оторвав нас на мгновение от того или другого телесного движения, значительно его усилит потом. Таковы все мысли, воодушевляющие нас. Откуда же здесь почерпается прибавка сил к физической работе? Конечно, из запасных сил организма; но ускорение их выработки в форму других сил бесспорно принадлежит воодушевляющему влиянию самой мысли. Что же касается до того явления, что скачок непременно прерывает нить наших мыслей, то странно даже, как Фехнер не заметил, что то же самое влияние оказывает всякий удар, всякий сильный звук, словом, всякое внезапное и сильное впечатление, точно так же прерывающее нить наших мыслей. Здесь мы видим не энергическую трату сил, отнятых вдруг от мышления и потребленных в скачке, а потому и не могущих воротиться, а простое отвлечение внимания сильным и внезапным впечатлением.

11. «То же самое отношение,— продолжает Фехнер,— которое заметили мы между психо-физическими и непсихо-физическими деятельностями, существует также между отдельными областями психо-физической деятельности. Нельзя в одно и то же время сильно

созерцать и глубоко думать, или внимательно смотреть и внимательно слушать. Чтобы задуматься о чем-нибудь глубже, мы должны отвлечься от другого, и разделение внимания ослабляет его. Конечно, в этом можно было бы видеть чисто психологический закон; но эти явления слишком связываются с предыдущими, чтобы не принять во внимание действия здесь закона сохранения сил. Мышлению нет надобности для своего усиления отнимать живые силы у деятельностей не-психо-физических, когда оно может заимствовать эти силы у психо-физических деятельностей, уже находящихся в ходу» *. Таким образом, Фехнер на одном промахе строит другие. Если мы можем в одно и то же время сильно итти и сильно двигать руками какую-нибудь тяжесть, то, конечно, мы могли бы в одно и то же время внимательно слушать, зорко глядеть и глубоко думать, если бы это зависело только от количества физических сил, находящихся в наличности и которые мы могли бы разделять между смотрением, слушанием и глубоким обдумыванием, не ослабляя каждое из этих действий. Во всяком же случае, при деятельности зрения или слуха теряется не более физических сил, как при рубке дров. Если же объяснять явления, замеченные Фехнером, большою потерею сил в одном каком-нибудь душевном акте, то тогда нельзя было бы объяснить быстрого их восстановления из пищевого запаса сил, между тем, нам стоит только перестать смотреть, чтобы стать внимательнее слушать. Следовательно, здесь все объясняется не недостатком сил, а невозможностью сосредоточить внимание разом и одинаково сильно на двух душевных деятельностях; ибо само внимание, как мы это видели, есть не более, как сосредоточение души в том или другом ее акте. Следовательно, всеми этими фактами доказывается единство работника, а не единство сил, употребляемых в его работах.

---

* Psychophysik, von Fechner. Erst. Th. S. 539.

12. Гораздо скорее можно согласиться с следующим мнением Фехнера: «Каждое произвольное напряжение сил,— говорит он,— тем более истощает нас телесно (т. е. уменьшает возможность дальнейшего обнаружения сил), чем сильнее оно совершается и чем долее продолжается; а этим доказывается, что произвольное развитие живой силы в нашем теле может происходить только из физического запаса сил и, следовательно, по закону сохранения силы, точно так же, как и развитие живой силы в тех областях, где воля не принимает никакого участия. Неоспоримо, что под влиянием свободной воли могут образовываться живые силы, которые без этого бы и не образовались, но только не иначе, как из запаса физических сил (т. е. сил *возможных*, *потенциальных*, как называет их Фехнер, или, другими словами, из пищи), т. е. из того же источника, из которого образуются живые (т. е. действующие) силы, образуются и без всякого участия воли. Воля же, сама по себе, не может создать живой силы иначе, как при этих общих для всякой силы условиях». «Живая сила нашего организма,— продолжает Фехнер,— находится в состоянии прибывания и убывания, смотря по переменным состояниям питания, здоровья, бодрственного состояния и сна. При нормальных условиях эта прибыль и убыль силы не может внезапно подвергаться сильным колебаниям; но способна только ко внезапным переменам в распределении, которые вызываются или внешними впечатлениями, или произвольным направлением внимания, или переносом деятельности в другую сферу. Идеалист может и действие впечатлений привести к духовным основам, а материалист и действие произвола или внимания объяснить материально. Мы же будем излагать факты, как они представляются наблюдению. В некотором отношении это явление можно сравнить с тем, что мы замечаем в паровых машинах: смотря по степени нагревания, живая сила их может или высоко подняться или низко упасть. Но при нормальном ходе ни то, ни другое не может случиться внезапно.

Закрывая же или открывая клапан, мы можем только придать ходу одной части машины и оставить в покое другую. Вся разница в том, что в нашей органической машине машинист находится не вне машины, а внутри ее». «Последний же источник развития живых сил в нашем теле находится в пищевом процессе, и так как каждая часть организма имеет в самой себе свой пищевой процесс, то имеет она также в себе и источник живой силы. Пищевой же процесс всех частей находится под влиянием обращения крови и нервной деятельности. Частности всех этих отношений еще недостаточно выяснены, но общее в них уже ясно. Живая сила, прилагаемая к рубке дров, и живая сила, прилагаемая к процессу мышления, т. е. к тем психо-физическим процессам, которые с ним связаны, не только могут быть количественно сравниваемы, но могут переходить одна в другую. Как нужно известное количество живой силы, чтобы распилить вязанку дров или поднять данную тяжесть до определенной высоты, точно так же нужно известное количество живой силы, чтобы продумать мысль с данною напряженностью, и обе эти силы могут превращаться одна в другую. Такой взгляд нисколько не унижает мышления, достоинство которого зависит от образа, направления и целей его хода, а не от того, можно ли измерить или нельзя силу тех телесных движений, которые мышление употребляет для своего хода» *.

13. Во всей этой теории, излагаемой Фехнером, заключается существенно одна простая идея, которую мы можем выразить так: всякое физическое движение — совершается ли оно вне нашего организма или в нем, выражается ли оно в биении сердца, в обращении крови, в движениях мускулов, или в тех нервных и мозговых вибрациях, которыми, по необходимому предположению, сопровождаются наши психические процессы,— всякое такое движение не может совершаться иначе, как потребляя большее или меньшее количество жи-

* Ibid. S. 41—48.

вой физической силы. Всякая же живая физическая сила почерпается не иначе, как из общего источника всех физических сил — природы. Для нашей планетной системы таким источником является солнце с неизмеримо громадным запасом движений, вызванных в нем неизвестною для нас причиною. В частности же, для человеческого организма запасным источником, или, вернее, запасною кладовою физических сил, является масса крови, вырабатываемая из внешних для организма запасных материалов, вносимых в организм процессом питания и дыхания. Эти-то пищевые материалы и суть истинные запасы потенциальных сил, скопленных из сил, распространяемых солнцем, и которые всегда могут превратиться в организме в живые действующие силы. Всякое физическое движение в организме,— будет ли это скрытое химическое движение, будет ли это предполагаемая вибрация молекул нервной системы или, наконец, мускульное сокращение,— совершается не иначе, как потребляя данное количество живых сил, почерпаемых всеми частями организма из общего их источника — из массы крови. Распределение этих *запасных* сил по организму и переработка их в *живые действующие* силы совершаются или само собою, по законам организма, или под влиянием внешних впечатлений, или, наконец, под влиянием *произвола*, направляющего эту переработку сил в ту или другую область психо-физической деятельности.

14. До сих пор нам остается только соглашаться с Фехнером и быть ему благодарными за то, что он помог нам ясно выразить прекрасную и чрезвычайно плодовитую мысль новой науки; но мы не можем не видеть, что он уходит далее того, чем позволяет сила факта, когда утверждает, что *никакая* душевная деятельность не может совершаться иначе, как через посредство потребления физических сил. Для этого следовало бы доказать, что никакая психо-физическая деятельность не может совершаться вне нервных движений: но разве это доказано? Разве физиологические факты хватают так далеко, чтобы мы могли вывести

из них такое положительное заключение? Здесь, как мы думаем, остается большое место верованиям, а если материалист считает себя вправе думать так, то идеалист имеет такое же полное право верить иначе. Мы же, не принадлежа ни к тем, ни к другим, обратим внимание читателя только на одно, но зато очень важное противоречие, скрывающееся в этой теории органических движений, как она разъяснена Фехнером.

15. Фехнер признает, что произвол души может изменять нормальный ход переработки живых сил из сил запасных: может ускорять этот процесс, может направлять его так или иначе, но, спрашивается, нужны ли душе те же физические силы для того, чтобы оказать такое влияние на выработку физических сил, их распределение и потребление в тех или других психо-физических деятельностях? Другими словами: для того, чтобы поднять руки, необходима физическая сила: эта физическая сила почерпается окончательно из пищи, и количество силы, потребленное этим движением, совершенно соответствует количеству убыли этой силы из пищевого запаса; но для того, чтобы направить этот процесс превращения сил произвольно в руку или ногу, или употребить его на мозговую деятельность, нужна ли душе также сила и если эта сила физическая, то почерпается ли она из того же общего запаса физических сил? Вот вопрос, который нужно было бы разрешить этой теории, но которого она не разрешила. Если произвол есть тоже физическая сила, почерпаемая из того же источника, то откуда же берется власть этой произвольной силы над другими силами и почему одна эта сила, в которую может быть обращена всякая другая, вдруг получает не только возможность произвольного выбора между движениями, но и *власть* распоряжаться направлением всех прочих сил, выработанных из одного с нею источника? Словом, вопрос, разделяющий жизнь души от жизни тела, остается во всей своей таинственности, которая нисколько не разрешится оттого, если мы свяжем два слова в одно и станем, следуя Фехнеру, повсюду употреблять термин

«психо-физический». Этот термин только закроет для нас пробелы в нашем знании, но не пополнит их; а такое закрывание мы считаем, во всяком случае, вредным.

16. Здесь мы перестанем уже следовать за Фехнером, так как он сам впадает в заметную темноту, не решаясь пристать ни к идеализму, ни к материализму. Если он нам говорит, например, что «мысль также не может быть думаема с данною напряженностью без того, чтобы не развивалась данная живая сила в подлежащих ей движениях, как сила не может развиться без того условия, чтобы мысль была думаема с данною напряженностью» * — то мы видим только в этом темную мысль, которая темна именно потому, что скрывает в себе непримиримое противоречие. Чтобы разъяснить именно это противоречие, на котором Фехнер останавливается, мы обратимся лучше к замечательной попытке прямо объяснить самый произвол из действия физических сил, попытке, сделанной Бэном и которую мы критически разберем в следующей главе. Здесь же скажем в заключение, что мы вполне признаем, вместе с Фехнером, совершенную необходимость физических сил для всякого рода скрытых и открытых движений организма, а также и то, что душа наша не может творить этих сил, но может распоряжаться их тратою. В первой части нашей антропологии, в главах, посвященных разъяснению процессов ощущения, памяти и воображения, мы показали уже необходимость признать участие нервной системы, или ближе, ее предполагаемых движений во всех этих процессах. Следовательно, насколько мы признаем участие нервных движений в психических актах, настолько же признаем в этих актах и участие, выработку и трату физических сил, почерпаемых из общего запаса физических сил в процессе питания.

Познакомившись с физической теорией телесных движений, взглянем теперь, как воспользовался ею Бэн для психологических выводов.

---

* Ibid. S. 44.

Глава XXXII

ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ПРОИЗВОЛА ДВИЖЕНИЙ

Различие произвольных движений от непроизвольных (1).— Ошибочное объяснение чувства усилия Бэном и Миллем (2—3).— Есть ли отношение между сознанием и чувством усилия? Ошибка Бэна (4—10).— Наш вывод (11—12)

1. Наблюдая над движениями, совершающимися в нашем организме или совершаемыми им, мы легко заметим резкое различие в этих движениях *. Одни из них совершаются сами собою, не только помимо нашей воли, но даже помимо нашего сознания, как, напр., движения желудка, отчасти биение сердца и т. п.; другие движения совершаются помимо нашей воли, хотя, обращая на них внимание, мы можем сознавать их и можем, если захотим. иметь на них более или менее заметное произвольное влияние, таковы: дыхание, мигание, зевота, судорожные и вообще рефлективные движения всякого рода, невольно возникающие при каких-нибудь волнениях души. Третьего рода движения мы совершаем произвольно. Но, спрашивается, чем же существенно отличаются *произвольные* движения от рефлективных, или *непроизвольных*? Существенную, непереходимую черту между ними кладет единственно *чувство усилия*: для того, чтобы произвести произвольное движение, мы употребляем заметное для нас усилие, тогда как движения непроизвольные происходят сами собою, не только без всякого заметного усилия с нашей стороны, но даже так, что мы, напротив, должны употребить заметное усилие, если захотим задержать или остановить их, как, например, для того, чтобы задержать зевок, невольный смех, не мигнуть глазом и т. п. На основании присутствия или отсутствия этого особенного *чувства усилия*, и только на этом *единственном* основании, мы отделяем

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XII, п. п. 2—9.

движения произвольные от непроизвольных. Как ни проста эта мысль; но если бы мы, говоря о произволе, всегда удерживали в памяти этот *факт* нашей природы, послуживший точкою отправления наших понятий о произволе, то избежали бы множества ошибок в наших суждениях. Однакоже психологи материалистического направления сделали попытки обойти этот, всем доступный факт.

2. Бэн, принявший вполне теорию происхождения физических сил из общего источника, солнца, и их перехода из одной формы деятельности в другую, какого бы рода эта деятельность ни была, называем ли мы ее физическою или душевною,—признает также, что *чувство усилия* сопровождает наши произвольные движения; но не придает этому факту никакого существенного значения: он полагает, что это чувство *только сопровождает* ток, идущий по нервам из мозгового центра в мускулы и возбуждающий их к деятельности*. Почти то же мнение выражает и Милль, который полагает, что «чувство усилия есть, вероятно, состояние нервного ощущения, начинающееся и оканчивающееся в мозгу» **.

3. Однакоже оба эти писателя, равно как и другие, придерживающиеся того же мнения, не потрудились нам объяснить, почему же одни токи, возбуждающие рефлективные движения, не сопровождаются чувством усилия, а другие, точно так же идущие из мозга к мускулам, но вызывающие движение, которое всякий человек называет произвольным, сопровождаются этим чувством. Если бы чувство усилия было не что иное, как ощущение тока, бегущего из мозгового центра к периферии нервной системы, то оно должно бы ощущаться и тогда, когда мы невольно выполняем какое-нибудь движение только потому, что образ этого движения отразился в нашем сознании; а этого мы не замечаем.

* The Senses and the Intellect, p. 92.

** Mill's, Logik. P. I, p. 387—389. «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXIX, п. 5.

4. Бэн, впрочем, не только признает существование чувства усилия, но не отказывает ему и во влиянии на возбуждение деятельности двигательных нервов. Он только не видит необходимой причинной связи между сознанием и чувством усилия; т. е., другими словами, думает, что чувство усилия есть только пассивное ощущение того, что само собою происходит в нервах при движении по ним нервных токов. Бэн задает себе вопрос: есть ли сознание, которым сопровождается усилие, единственное обстоятельство, предшествующее усилию и дающее силу, выражаемую мускульной системой, которая делает чувствующее существо первым механическим двигателем,— и отвечает отрицательно на этот сложный вопрос, на одну часть которого следовало бы отвечать отрицательно, а на другую положительно. «Сознание, говорит он, присутствует при этом, но только как аккомпанемент материального организма в его активных операциях» *. «Органическая энергия, говорит он далее, есть общий и основной факт; сознание же — факт случайный и акцессуарный, только связанный с первым. Организм должен быть постоянно пополняем пищею, чтобы пополнять траты, производимые отправлениями воли. Когда земледелец выходит утром пахать поле, то он находится под влиянием воли, и в этой воле есть известное сознание — назовите это усилием, волею, или чем-нибудь другим,— но не само по себе сознание побуждает земледельца браться за плуг. Сильное излияние мускульной и нервной энергии, происходящее, в конце концов, от хорошо переваренной пищи, и здоровое дыхание — вот настоящие источники, истинные предшественники всей этой мускульной силы» **. «Превращение пищи и тканей есть условие sine qua non, а сознание есть только случайная принадлежность (the accidental part)» ***.

* Bain, The Will, p. 474.
** Ibid., p. 475.
*** Ibid., p. 476.

5. Чтобы понять всю невозможность такого отделения усилия от сознания и такого превращения воли в чисто пассивное ощущение душою накопления и излияния нервной энергии, для этого достаточно придать мысли Бэна все те последствия, которые из нее необходимо вытекают. Если сознание усилия есть только случайная, несущественная принадлежность акта воли; если сознание есть только аккомпанемент материальных операций организма в его активных отправлениях, то естественно, что этот аккомпанемент может умолкнуть и активные операции организма, тем не менее, будут продолжаться. Предположим же себе, что это действительно случилось и что в земледельце, выходящем пахать поле, аккомпанемент сознания замолк и самое сознание погасло. Принимая теорию Бэна, мы должны признать, что земледелец тем не менее будет отправлять свое дело, будет и пахать, и сеять. Мы не имеем никакой причины не продолжить и еще далее этого предположения и не представить себе, что во всем человечестве, за исключением одного человека, сознание погасло: тогда этот человек, оставшийся один с сознанием, и не заметил бы, что он имеет дело с машинами, а не с людьми. Все и без сознания шло бы своим обычным порядком, как идет и при сознании: города и железные дороги продолжали бы строиться, хотя некому было бы чувствовать удобств городов и железных дорог; портные шили бы теплые платья, хотя никому не было бы ни тепло, ни холодно; медики лечили бы больных, не чувствующих боли; актеры без сознания играли бы на сцене для ничего не видящих зрителей; люди, ничего не чувствующие и побуждаемые единственно силами пищи, выражающейся в определенных рефлексах, ездили бы на бессознательных лошадях, не чувствующих ударов кнута, но повинующихся этим ударам, как марионетка повинуется движению веревки; словом, делалось бы все то же, что делается и теперь, только без присутствия ненужного аккомпанемента сознания, данного человеку так себе, ради какой-то шутки. Как ни странен такой вывод из положе-

ний Бэна и других материалистов, видящих во всем, что делает человек, только необходимый *роковой* рефлекс, по удачному выражению профессора Сеченова; но этот вывод совершенно *верен* и строго *логичен*.

6. Результат этот вдвойне для нас поучителен: во-первых, он показывает, как нелепо было бы предположить, что усилие, ощущаемое при произвольных движениях, есть только пассивное ощущение душою того, что роковым образом совершается в теле; а во-вторых, показывает нам очевидно, что единственный путь для изучения душевных явлений есть путь психологического *самонаблюдения*, а не физиологического *наблюдения*. Для *наблюдения* всякий человек есть машина, кроме того, который наблюдает; только для *самонаблюдения* человек перестает быть машиной и делается существом, действующим сознательно и произвольно. Декарт думал, что все животные суть машины, которые только кажутся нам одушевленными; но, оставаясь верным точке своего отправления, он должен был бы признать, что все люди — машины, исключая его самого и только для него же самого; он должен был бы придти к заключению, что не тóлько животных, но и людей мы считаем одушевленными единственно по аналогии, а действительно, фактически узнаем об одушевленности только в самих себе.

7. Впрочем, в некоторое оправдание Бэна, мы должны сказать, что он не совсем выпустил из виду странность выводов, следующих необходимо из определения сознания чем-то случайным и лишним во всех активных процессах организма. Несколько ниже, и в противоречие с самим собою, он говорит, что «сознание, без сомнения, есть власть, определяющая, какое действие между многими возможными должно иметь место, или в какой точке должна проявиться общая энергия. Но сама эта общая энергия есть атрибут, присущий нервным центрам и мускулам напитанным, свежим и неистощенным. Без этого органического условия нет результата, и производимый эффект совершенно пропорционален материальной трате сил и

совершенно не пропорционален душевному раздражению. Произвольные действия отличаются от рефлективной и непроизвольной деятельности направляющим вмешательством чувства произведения этой деятельности, и это явление, во всяком случае, замечательно. Но однакоже мы называем его *особенным* и *исключительным*, даже в человеческой организации, тогда как представлять его как механическую силу, происходящую из чистого сознания, есть ошибка».

8. Мы можем только пожалеть, что такой проницательный психолог, как Бэн, увлекаемый миросозерцаниями своей партии более, чем своими собственными наблюдениями, не был достаточно остановлен «таким особенным и исключительным» психическим фактом. Если бы он обратил на него беспристрастное внимание, то увидел бы, что он не такой особенный и исключительный, не какая-то неважная странность в человеческой природе, но именно то, на чем строится сущность этой природы. Никто и не представляет себе, чтобы душа могла быть источником физических сил. Но невозможно отвернуться от того факта, что душа, со своею сознательною и чувствующею деятельностью, дает направление физическим силам. Само собою разумеется, что без физических сил не может быть физического движения и что физическое движение может быть вызвано физическими же силами и без участия сознания; но из этого никак не следует, чтобы крестьянин, потерявший сознание, мог продолжать пахать поле. Самое простое, ясное и всякому доступное самонаблюдение убеждает каждого, что равновесие физических сил организма может быть нарушено не только физическими причинами, но и душою, которая не творит физических сил, но дает направление процессу их выработки и через то вызывает движение в тех мускулах, в каких она хочет, и то движение, какое она хочет, и что, наконец, именно этим, а не чем-нибудь другим, мы отличаем в нас действия непроизвольные от действий произвольных. В первых, т. е. *непроизвольных*, нарушение равновесия физических сил, их

направление к тем или другим мускулам и тем или другим волокнам мускулов, хотя бы и сознаваемое душою, определяется причинами, для нее внешними, причинами физическими; а во вторых, т. е. *произвольных*, определяется причинами для нее внутренними, т. е. душевными.

9. Таким образом, беспристрастный психолог должен признать в душе источник особой силы, не физической, и которая не может заменить собою сил физических, но, тем не менее, может нарушать равновесие этих сил в организме и давать направление процессу их выработки. Сама по себе душа не может, конечно, передвинуть чего бы то ни было в материальном мире, ничего, кроме физических сил организма, а через них может уже передвигать и другие материальные предметы. Если этот факт кажется нам непостижимым, то это еще не причина, чтобы мы должны были от него отвернуться, или строить для объяснения его странные гипотезы, по которым сознание является лишним в мире человеческой деятельности.

10. Утверждение Бэна, что «движение совершенно пропорционально материальной потере и совершенно не пропорционально душевному раздражению»,— также не вполне справедливо. Самый сильный человек, не *имея желания* двигаться, останется без движения, пока чрезмерный избыток сил не пробудит в душе его тяжелого ощущения, и это тяжелое *ощущение*, а не самый избыток сил, заставит человека двинуться. Если бы в эту минуту человек потерял сознание, то избыток сил произвел бы не движение, а другие явления в организме, быть может, быстрейшее его разложение, что и заметно на трупах людей, застигнутых смертью внезапно, в полноте сил и в разгаре деятельности, как, напр., в битве. Сила движения, конечно, пропорциональна трате физических сил; но вызвать эту трату, и именно в определенном месте, может душа, и чем сильнее будет раздражение души, тем сильнее будет процесс выработки сил в определенном направлении. Вот в чем заключается пропорциональность

траты физических сил с раздражением души, и это влияние души может быть так громадно, что она, для произведения желаемых ею движений, может извлекать из тела даже такие силы, которые ему совершенно необходимы для продолжения его нормальной растительной жизни. Разве каждый из нас не может довести свое тело до страшного истощения сил, которое обнаружится потом так называемым упадком всех сил? Разве не было, наконец, примеров, что человек чрезмерными усилиями до того истощает себя, что надрывается и погибает? Физических сил душа не может дать организму; но может извлечь их из организма и извлечь до того, что самая растительная жизнь его становится невозможною. Это же явление было бы совершенно невозможно, если бы душа только безучастно сознавала выработку, распределение и трату физических сил, не оказывая на этот процесс никакого влияния. Да и вообще, если бы душа и организм были *одною* машиною, то такое надрывание тела душою было бы невозможно. Можем ли мы представить себе электрическую машину, которая надорвала бы сама себя собственными своими усилиями? Только упорная вера, потемняющая рассудок, может заставить закрывать глаза на такие ясные факты. Нам могут заметить, что слова «раздражение души» следует заменить словами «раздражение мозга», но мы уже отвечали на это возражение * и просим читателя припомнить этот ответ. Если бы чувство усилия вызывалось местным раздражением мозга, то оно вызывалось бы и при рефлективных движениях, а в них-то, именно, где движение и объясняется раздражением центральных органов мозга, мы не замечаем чувства усилия, а напротив, именно неприятное чувство раздражения, привлекающее к себе физические силы, и невольному приливу которых мы не можем противиться. Наконец, заметим, что физиология нигде не проводит той черты между одной и другой частью нервного организма, которая могла бы,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXV.

хотя сколько-нибудь, объяснить возможность такого антагонизма, какой мы беспрестанно замечаем между силою душевною и силою физическою.

11. Соединим же теперь в нескольких словах сделанные нами выводы. Без организма и пищи нет питания; без питания нет в организме физических сил; без физических сил нет *возможности* физических движений. Но эта возможность не перейдет еще в действительность, если равновесие физических сил в организме не будет нарушено, если процесс их переработки из формы скрытых сил в форму открытых движений не будет вызван *какою-нибудь причиною*. Этою причиною могут быть или другие физические силы, или нефизическая сила души. Под влиянием первых причин происходят действия автоматические, или рефлективные, которые могут иногда сознаваться душою, иногда не сознаются ею, но принцип которых, во всяком случае, лежит *вне* души. К этим автоматическим, или, лучше сказать, полурефлективным, движениям мы относим не только дыхание, мигание, судороги и т. п. полурефлективные движения, которые, хотя сознаются душою, но совершаются помимо ее воли, но также и те невольные движения, которые невольно вызываются в теле душевными чувствованиями и о которых мы говорили в главах о воплощении чувств и нервном сочувствии. В отношении этих последних движений мы вполне признаем объяснение Мюллера, что представление, отразившись в нервной системе, само собою вызывает через нее движение мускулов, каковы: зевота, неудержимый смех, неудержимые слезы, неудержимый крик и т. п. Но кроме этих рефлективных и полурефлективных, непроизвольных движений есть еще и такие, *средствами* которых являются те же физические силы и их передвижение и преобразование; но *причиною* самих этих передвижений и преобразований является не что-нибудь, лежащее вне души, но сама душа. Для того же, чтобы направлять процесс выработки физических сил, душа сама должна иметь особую силу. Эта сила не имеет никакого влияния ни

на что другое в материальном мире, как только на направление процесса выработки физических сил, и *эту-то силу души мы называем волею*.

12. Для избежания недоразумений, мы считаем необходимым напомнить читателю ту возможность перехода произвольных движений в непроизвольные, на которую мы указали в первой части нашей антропологии, в главах о привычке *. Значение привычки в области человеческой деятельности в том именно и состоит, что действие, совершавшееся сначала произвольно, может, от частого повторения, совершаться потом *почти* непроизвольно, так что, как справедливо замечает Мюллер, стоит только известному представлению отразиться в нашей нервной системе, чтобы вызвать в ней помимо нашей воли соответствующее этому представлению движение в мускулах. То же самое, что показал Мюллер в отношении *привычного* действия представлений, Бэн прекрасно разъяснил в отношении *привычного* действия чувствований и желаний **. Действие, которому мы выучились под влиянием какого-нибудь чувствования и определяемого им желания, выучились медленным и сознательным путем удачных и неудачных опытов, может превратиться потом в *рефлекс*, возбуждаемый мгновенно, как только пробудится в душе нашей то чувство и то желание, под влиянием которых мы выучились этому движению или даже иногда очень сложной системе движений. Признавая вполне справедливость этих наблюдений, мы указываем только на необходимость различать действия рефлективные от действий произвольных и между самыми рефлексами различать рефлексы, установленные уже природою, от рефлексов, установленных привычкою. Видя энергический зевок, мы зеваем вовсе не по привычке, точно так же, как не по привычке мы сострадаем и не по привычке предаемся паническому страху. Разбор *физиологической* теории

---

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XIII.
** Bain, The Will, p. 394.

акта воли помог нам уяснить физическую сторону этого акта: *механическая* теория воли, принадлежащая Гербарту, поможет нам уяснить психическую сторону того же акта.

Глава XXXIII

МЕХАНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ВОЛИ

Изложение этой теории по Гербарту и Вайтцу (1—3).— Критика этой теории (4—12).— Теория Бенеке и критика этой теории (13—14).— Общее заключение (15)

1. Физиологическая теория воли преимущественно рассматривает акт воли со стороны его выполнения в физических движениях; механическая же теория почти совершенно выпускает эту сторону из виду, а занимается исключительно теми психическими явлениями, которые должны совершиться в душе для того, чтобы акт воли произошел. Показав же невозможность произвольных движений без участия души, мы теперь естественно должны вникнуть, в чем состоит это участие души в акте воли, и лучшим средством для этого находим критический разбор механической теории воли, представителями которой являются для нас Гербарт, Бенеке и их последователи.

2. Ставя вообще слишком низко участие физиологических законов в психических явлениях, Гербарт почти не останавливается над таинственною властью души, выражающеюся в произвольных движениях тела. «Движения членов тела,— говорит он,— и чувство этих движений суть взаимно связанные состояния тела и души. Если с чувством соединено еще какое-нибудь представление или движущегося члена, или какого-нибудь внешнего предмета, то возбуждение этого представления непосредственно вызывает воспроизведение данного чувствования и соответствующего ему движения, если только нет к тому каких-либо препятствий. Для произведения движения не требуется вовсе, чтобы представление было в состоянии желания.

Оно и без этого непосредственно будет сопровождаться действием. Так действуют дети и животные, только взрослый может удержаться от действия, под влиянием других масс представлений» *. Из этого видно, что Гербарт считает произвол движений чем-то приобретенным и полагает, что вначале все движения непроизвольны, т. е. рефлективны. Как только представление движения отразится в сознании, так оно и выполнится телом; только уже впоследствии, когда у человека набираются массы противоположных представлений, сознаваемое представление может быть удержано от немедленного и непосредственного выполнения. Это замечание имеет свою верную и весьма важную для педагога сторону, так как объясняет многое в поступках детей. Но, тем не менее, мы должны заметить, что в движениях младенца и даже в движениях животных низшего порядка заметны, как справедливо говорит Фортляге, и нерешительность, и поправка, показывающие, что и в животном не всякое представление движения немедленно и непосредственно переходит в движение и что и в них также есть противодействующие массы представлений. Вот почему мы не согласны ни с Гербартом, ни с Вайтцом, когда они, начиная изложение своей теории образования желаний и воли, прежде всего исключают животное из этой теории желаний, приписывая желания только человеку **. Это отчасти справедливо и напоминает психологическое воззрение Платона на тот же предмет; но в таком случае следовало придумать особое название для явлений, аналогических у животных. Ни воспоминание, исходящее *из идеи*, ни желания, исходящие из *самосознания*, невозможны для животных, как мы увидим это ниже, но тем не менее и у животных есть и воспоминания и желания.

3. Выводя желание из хода и борьбы представлений, Гербарт говорит: «предположим себе, что представле-

* Schriften zur Psychologie, v. H e r b a r t. Erst. Th. § 218.
** Lehrb. der Psych., v. W a i t z. § 40.

ние, непосредственно сопровождаемое действием, есть *d* в ряду представлений *a*, *b*, *c*, *d*... Если это действие не находит во внешнем мире никакого препятствия, то оно выполняется непримеченным и ряд представлений переходит в сознании к следующим за тем представлениям: *e*, *f* и т. д., как будто бы не случилось никакого действия. Так совершаются движения глазного яблока и по большей части движения органа речи *, тогда как движения рук и ног, по причине тяжести этих членов, принадлежат уже к следующему случаю».

«Если действие встречает препятствие во внешнем мире, то вместе с тем оно затрудняет и появление чувства (Gefühl), принадлежащего действию, а через то затрудняет и представление *d*. Но так как *d* слито с остатком от *c*, с меньшим остатком от *b* и еще меньшим остатком от *a* и так как, смотря по различной величине этих остатков, различна и быстрота их действия, каждому из них свойственная, то при остановке ряда представлений и маленькие остатки имеют достаточно времени, чтобы действовать как помогающие силы на *d* и в то же время взаимно усиливаться силами друг друга. Если бы не было никакого затруднения, то *c* подействовало бы на *d* самым быстрым образом и маленькие остатки не имели бы никакого влияния, так как все, что они могли бы сделать, было бы уже сделано и без них. Если же препятствие уступает содействию *b*, то *a* не достигает возможности оказать помощь. Если же препятствие не уступает, то каждый член цепи представлений, сколько бы их там ни было, придает свою силу общей деятельности. Во все время, пока это продолжается, все члены ряда представлений до *d* находятся в состоянии желания; в то же мгновение, когда вся сила всех соединенных вспомоще-

* Действия эти действительно легки, а главное *привычны*, но при большой потере сил человек ясно ощущает, как трудно ему говорить, и замечает по *усилию*, во что обходятся эти движения его организму.

ствований напряжена, а препятствие еще не уступает, желание переходит в неприятное чувство».

«Все это, продолжает Гербарт, легко поверить на опыте. Обыкновенное действие, например, открытие двери, если мы при этом не встречаем никакого особенного препятствия, совершается нами так, что мы его *почти* (?) не замечаем, и при этом ход наших мыслей не нарушается. Если же дверь нам противится, то мы употребляем более усилия и при этом все сильнее и сильнее желаем, чтобы дверь отворилась. Если же все наши старания тщетны, то желание уступает место недовольству, которое продолжается до тех пор, пока не придут новые ряды мыслей, совершенно из другой области» *.

4. Если мы хотели бы выяснить подобием возрастание чувства желания, когда оно не удовлетворяется, то не могли бы выбрать подобия лучше того, какое представляет нам Гербарт. Но, тем не менее, все же это только подобие, удачное сравнение, но не самое дело; и всяк из нас вправе спросить, что это за остатки представлений, которые не вошли в сознание, но подталкивают то представление, которое в нем находится и не может ни выйдти из сознания, ни перейти в исполнение? Этих остатков мы не чувствуем в себе, да и сознавать не можем, так как они не перешли в сознание. Откуда же, спрашивается, взял их Гербарт? Как он извлек их из бессознательной и недоступной сознанию области души? Кроме того, в этой теории рождения желаний мы находим противоречие с теорией того же Гербарта, объясняющей рождение чувствований. Там взаимодействие представлений порождало чувствования, а здесь мы видим, что из чувствования, сопровождающего действие, порождается представление, ибо от невозможности иметь это чувствование зависит невозможность возникнуть представлению в сознании. Но не наоборот ли: не потому ли и возбуждается в нас желание, что представление того, что нам приятно,

* Schr. zur Psych., von Herbart. Erst. Th. § 219.

в нас есть, а самого чувства приятности нет, так как представление, оставаясь только представлением, не удовлетворяет еще живущему в нас стремлению? Чем ярче представляю я себе пищу, которая могла бы удовлетворить мой голод, тем сильнее во мне желание этой пищи. Ясно, что тут одного представления недостаточно и что желание возникает не из того только, что ход представлений остановился. Как бы ни отделяли Гербарт и гербартианцы чувственные стремления от *желаний*; но всякий из нас ясно сознает, что бесчисленное число наших желаний возникает и поддерживается именно из чувственных стремлений и окончательно из телесных потребностей. Напрасно Вайтц усиленно называет желание явлением душевным и ссылается в этом случае на Платона *. Платон, действительно, говорит устами Сократа, что всякое желание свойственно только душе, так как желание возможно единственно при воспоминании бывшего удовлетворения, а воспоминание есть акт душевный **, но этим он не отрицает влияние телесных стремлений на порождение желаний. Конечно, «ум не допускает, по словам Сократа, думать, что наше тело имеет жажду или голод», но тот же самый ум не допускает нас думать, что душа может иметь физический голод и физическую жажду. Следовательно, мы должны принять здесь, что душа ощущает тяжелое состояние тела, побуждающее ее желать изменения этих состояний, если она уже знает, что эти состояния могут быть изменены и чем они могут быть изменены. Словом, желание без воспоминаний удовлетворения стремлений невозможно; но точно так же невозможно оно и без предположения стремлений, и это относится одинаково ко всем желаниям, будут ли то желания телесные или духовные. Мы часто желаем какого-нибудь предмета ради лишь того приятного чувства, которое он нам доставлял; но всякое приятное чувство, которое мы вспоминаем, возникло в нас от-

* Waitz. § 40. S. 417.
** Philèbe ou du plaisir, p. 465 u. 472.

того, что предмет соответствовал живущим в нас стремлениям.

Без предположения стремлений мы не объясним себе появления чувствования, как это мы уже доказали *; а без появления чувствований мы не объясним себе их воспоминаний; без воспоминания же раз испытанного чувства — нет желаний.

5. Видя, таким образом, полный неуспех попытки объяснить появление желаний из механической борьбы представлений, мы, тем не менее, признаем за гербартовскою теориею то достоинство, что она очень хорошо уясняет нам, как и почему желание, уже раз зародившееся в нашей душе, крепнет, усиливается, переходит, наконец, в акт воли, или слабеет и исчезает. Теория Гербарта сделала для нас понятным, почему желание настолько сильно, насколько невыполнение его является препятствием к продолжению нашей обычной душевной жизни, и усиливается именно всею силою тех обычных наших стремлений и представлений, ход которых остановлен этим невыполненным желанием. «Если мы представим себе, говорит Гербарт, вместо одного ряда представлений целую сеть таких рядов, которая может распространиться даже на всю область человеческой мысли, тогда общее, проникающее душу томительное стремление (Sehnsucht) к упущенному предмету может наполнить собою всю душу. Это и есть основная черта *любви*, для которой предмет ее сделался совершенно необходимым и которая содрагается и отвращается от каждого намека на духовное или пространственное отделение от любимого предмета. Известно, что *любовь* ближе определяется случаями любви (т. е. чем более мы имеем случаев сближаться с любимым предметом, тем более мы его любим) и что к ней примешивается многое иное, как, например, чувственные побуждения. Но самый простой вид любви будет тот, где она возникает из простой *привычки*» **.

---

* См. выше, гл. III.

** Schriften zur Psychol. § 221.

6. Эта последняя заметка Гербарта позволяет нам глубже вникнуть в достоинства и недостатки его системы. Всякий из нас ясно сознает, что любовь, а вместе с тем и порождаемое ею желание, не есть только привычка, и до того не привычка, что другие писатели, впадая в крайность, говорят даже, что с установлением привычки любовь прекращается. Всмотревшись же, мы увидим, что в этой сложной страсти есть нечто похожее на привычку; но есть и то, чего нельзя назвать привычкою. Из одной привычки не выйдет любви: для этого необходимы и чувственные побуждения, и эстетические стремления, и стремления к общежитию. Но действительно только привычка вращаться мысленно все более и более в одном кругу создает настоящую страсть любви. Чем более накопится в нас представлений, обусловленных *чувством влечения* к одному и тому же предмету, тем прочнее и могущественнее заляжет в душе нашей чувство любви к этому предмету. Но самое влечение к предмету, которое именно и насоздавало множество представлений, связавшихся в одну обширную страсть, выходит из того, что данный предмет удовлетворял или обещает удовлетворить множеству наших стремлений, начиная от самых чувственных и оканчивая самыми высокими и духовными. Таким образом, мы видим, что в создании того сложного душевного состояния, которое мы называем страстью любви, принимали участие множество различных факторов, которые с первого же взгляда легко разделяются на два рода: 1) *врожденные стремления,* телесные и духовные, и 2) *самая деятельность* души, которая, будучи побуждаема своим врожденным стремлением к деятельности, насоздавала громадные вереницы представлений, связавшихся в одну сеть, наполнившую собою всю душу и сдерживаемую одним центральным звеном — представлением любимого предмета. Но так как деятельность души, сама по себе, есть только удовлетворение врожденного ей стремления к деятельности, то мы можем сказать, что в создании этой страсти любви участвовали окончательно *три* деятеля: 1) стремления

телесные, 2) стремления духовные (т. е. эстетическо-нравственные) и 3) стремление души к деятельности.

7. Первые два вида стремлений имеют свое определенное содержание: они стремятся *к одному* и отвращаются *от другого*, они хотят не всего безразлично, а именно того, к чему стремятся; они не удовлетворятся *каким бы то ни было* представлением или *каким бы то ни было* чувствованием или ощущением, но именно теми, недостаток которых и составляет содержание их стремительности. (Голода нельзя удовлетворить водою и жажду сухою пищею, а эстетических стремлений — образами грязными и уродливыми). Совсем в другом отношении к предмету удовлетворения находится стремление души к деятельности: в одном этом стремлении душа удовлетворяется *всякою* деятельностью, только бы эта деятельность давала ей посильную работу. Каких бы представлений ни насоздавала себе душа; но если только из них образовалась обширная сеть, то эта сеть будет увлекать к себе душу в ее работах, хотя бы даже представления, составляющие эту сеть, были противны другим стремлениям души — духовным или телесным. Нас одинаково увлекает как тот предмет, который мы сильно любим, так и тот, который мы сильно ненавидим. Нам одинаково трудно не думать как о таком предмете, который чувством любви связал вокруг себя многочисленные представления нашей души, так и о таком, который связал такое же количество представлений противоположным чувством — чувством ненависти.

Вот об этом-то последнем образовании наших чисто уже душевных страстей, в противоположность телесным и духовным, говорит Гербарт, когда высказывает мысль, что любовь в чистом своем виде есть только привычка, хотя мы уже видим теперь, что это вовсе не привычка в том смысле, какой мы придали. этому слову в 1-й части нашей «Антропологии».

8. Теперь для нас ясно, в чем заключается односторонность гербартовской теории образования желаний, а из них наклонностей и страстей. Он, говоря об этом

образовании, видит только одни душевные работы, которые увлекают к себе душу только тем, что *их много* и что они сложны, увлекают, следовательно, своею формальною, количественною, математическою стороною, независимо от своего специфического содержания. Но, во-первых, говоря об образовании желаний, наклонностей и страстей только из стремления души к деятельности, Гербарт забывает самое это стремление, которое, однакож, одно только может объяснить, почему душа стремится именно в ту сферу деятельности, которая предоставляет ей возможность, в одно и то же время, и более обширной и более легкой деятельности. Во-вторых, Гербарт напрасно это увлечение души обширностью ее собственных предварительных работ называет *любовью,* ибо обширная сеть представлений, проникнутая гневом, страхом, ненавистью и даже отвращением, точно так же увлекает к себе душу насильственно, как и сеть представлений, проникнутая любовью. В-третьих, Гербарт не видит, что эти *чисто душевные* страсти совершенно равнодушны к своему содержанию и потому могут быть *в своем отвлечении* названы *формальными* страстями, тогда как содержание им дается из других стремлений, которых не хочет видеть Гербарт: из врожденных человеку телесных и духовных стремлений, которые, напротив, только потому и стремления, что в них сказывается строго определенная потребность тела или духа. В отношении этих *формальных желаний*, точно так же, как и в отношении *формальных чувствований,* теория Гербарта наиболее справедлива; но и здесь, как в основе тех, так и других, она должна признать существование стремления души к деятельности, без чего даже и формальные страсти, так же, как и формальные чувствования, не будут понятны.

9. Признав могущественное *участие* стремления души к деятельности в образовании наших желаний, наклонностей и страстей, признав, что именно это стремление разрабатывает простые желания в сложные наклонности и страсти, создавая целые сети предста-

влений, возбуждающих желание или нежелание, сети, которые потом увлекают душу уже не своим содержанием, а обширностью места, занимаемого ими в общем содержании души, словом, одною своею математическою стороною, мы, тем не менее, никак не хотим сказать, чтобы такие формальные страсти создавались *одною* деятельностью души, *одною* потребностью душевной деятельности, и существовали в своей отдельности, не включая в себя ни результатов стремлений чувственных, ни результатов стремлений духовных. Таких обособленных, совершенно отдельных, чисто душевных, чисто созданных и искусственных страстей, которые не основывались бы ни на стремлениях духовных, ни на стремлениях органических, а только на обширности сетей представлений, выплетенных душою,— не существует. Но мы только указываем на важный элемент в каждой страсти, на тот элемент, который Гербарт неудачно называет привычкою. Это вовсе не привычка: душа прежде всего хочет работать и работает тем содержанием, которое в ней есть, а если в этом содержании души существует какая-нибудь цельная органическая сеть представлений, преодолевающая своею обширностью и своим весом все прочие, а, может быть, захватившая собою все содержание души, то естественно, что в новых работах души будет ею руководить специальный характер этой, *господствующей* сети представлений.

10. Воля, по Гербарту, образуется уже из желания. Она есть не что иное, как «желание с представлением достижения желаемого» *. В этом определении воли мы не видим никакого существенного отличия ее от желания. Это только вполне сформировавшееся, вполне установившееся в душе желание. «Воля, говорит один из последователей Гербарта, Дрбаль, отличается от желания тем, во-первых, что она есть установившееся, многими другими представлениями поддержанное желание; а во-вторых, тем, что она безусловно

* Ibid. § 223.

предполагает достижимость желаемого» *. В подтверждение этих слов Дрбаль приводит классические слова из педагогики Гербарта. «Кто говорит: я хочу,— тот уже в своих мыслях овладел будущим. Он уже видит себя выполняющим, надеющимся, наслаждающимся. Покажите ему, что он *не может*, — и он уже *не хочет* более, если он вас понимает. Желание, быть может, останется и может свирепствовать со всею яростью или делать новые попытки со всею хитростью. В этих попытках вновь видно новое хотение уже не самого предмета, но движений, которые делают, зная, что могут их делать и посредством их достичь своей цели». Но уже самая темнота этого *классического* места показывает, что Гербарту точно так же не удалось отделить резкою чертою воли от желания, как не удалось прежде его Аристотелю отделить желание от намерения. Не удалось же это Гербарту потому, что действительно нет никакой твердой границы между желанием и волей в том смысле, как понимает волю Гербарт.

11. Если желание не встречает себе препятствий в других представлениях души, если, кроме того, стремление, из которого возникло желание, сильнее в данную минуту всех прочих стремлений, то желание является победоносным в душе, становится центральным, всепреодолевающим стремлением ее, а такое центральное стремление, соединив всю силу души в одном направлении, выражается в акте *власти* души над телом или тем, что мы в этом отношении называем актом *воли*. Гербарт совершенно напрасно ставит сознание возможности достижения желания условием перехода желания в форму воли. Не сознание возможности достижения желания, а *отсутствие представления невозможности этого достижения* заканчивает образование желания, заканчивает тем, что представление, связанное с желанием, не встречая более препятствий, становится на это время господствующим, всеопределяющим желанием души, что и выражается непосред-

* Empirische Psych., von D r b a l. Wien. 1868. § 138.

ственно в акте воли. Человек начинает достигать желаемого не потому, чтобы *сознавал средства* этого достижения, а потому, что *не сознает препятствий*, которые могут помешать ему достичь желаемого. Если же ему укажут на эти препятствия, то они сделаются в душе его представлением, противоборствующим желанию, и, следовательно, помешают желанию овладеть всею душою, всем ее содержанием.

12. Различие, которое мы проводим между представлением средств достижения желаемого и отсутствием представления препятствий к его достижению, не есть только номинальное различие, а, напротив, очень реальное, извлеченное из фактов и имеющее своим результатом весьма важные факты. Дитя не потому протягивает ручонку к недосягаемому для него предмету, чтобы сознавало его досягаемость, а только потому, что для того, чтобы дитя убедилось, что этот предмет недосягаем, ему нужны неоднократные опыты тщетности его усилий достать недосягаемый предмет. Только опыт убеждает человека, что он не все может, чего хочет, и, таким образом, только опыты отделяют решимость от желания. Вначале же *желать* и *решиться* значит для человека одно и то же: в этом может убедиться всякий, кто только наблюдал над развитием младенца, дитяти и даже юноши. Вот чем и объясняется тот прогресс в уменьшении безумных попыток, который продолжается от рождения человека и до гроба. Чем более неудач в своих попытках испытывает человек, тем далее становится у него *желание* от *решимости*. Признав же этот факт, мы увидим, что *решимость* есть не что иное, как вполне образовавшееся желание, желание, одолевшее в душе своею стремительностью все другие представления. Только когда душа достигнет такого единства и такого сосредоточения всех своих сил в одном желании, только тогда тело начинает ей повиноваться.

13. Теория желаний Бенеке немногим отличается от теории Гербарта: в сущности только тем, что Бенеке, сознав всю невозможность вывести желание из меха-

нической борьбы представлений, вынужден был признать существование стремлений (Strebungen) в душе. Но, не желая возвратиться к старой теории врожденных стремлений, Бенеке делает свои стремления какими-то душевными элементами, *как-то* и *из чего-то* вырабатываемыми душою и которые прежде всего стремятся слиться с какими бы то ни было впечатлениями (Reize), после чего и превращаются в следы (Spuren). Оба элемента этих следов, стремление и впечатление, могут быть связаны между собою более или менее прочно и, по мере того, как впечатление отделяется от стремления, стремлению возвращается его стремительность *. Но стремление, освободившееся от того или другого впечатления, делается уже не стремлением только, а определенным желанием — стремлением соединиться с тем впечатлением, которое от него отделилось. Самый след поэтому способен к двоякому воспроизведению: или это будет полное воспроизведение и стремления, и впечатления, или это будет только воспроизведение стремления, определившегося впечатлением. В первом случае это *воспроизведение* чувства раз испытанного, во втором — это *желание* испытать вновь то же самое чувство **.

14. Эта *фантазия* Бенеке имеет своим основанием очень верное наблюдение того, что иногда испытанное раз чувство в нас воспроизводится, а иногда только вспоминается, и в этом последнем случае рождается желание испытать вновь то же самое чувство, если оно было нам приятно. Насмотревшись вдоволь на прекрасный вид, мы не желаем его видеть до тех пор, пока чувство удовольствия действует в нас с прежнею силою при каждом воспоминании этого вида; но как только воспоминание начинает бледнеть, то чувство удовольствия слабеет при своем воспроизведении, и у нас остается только воспоминание силы того чувства, которое мы испытали, но не сама его сила. Из этого и рож-

* Benecke's Lehrb. der Psych. § 171 и др.
** Ibid. § 172.

дается у нас желание вновь испытать то же чувство в прежней его силе, т. е. рождается желание созерцать опять прежний вид. Это наблюдение совершенно верно и очень важно, так как оно до очевидности ясно показывает нам ту необходимость воспоминаний чувства при образовании желания, на которую указал еще Платон. В теории Бенеке мы вполне убеждаемся, что воспоминание раз испытанного чувства есть необходимый элемент всякого желания; но для объяснения этого явления, как мы увидим далее, не было никакой надобности создавать какие-то небывалые и невозможные душевные существования, какие-то психические гномы стремлений и впечатлений.

15. Из этого краткого обзора теорий воли, созданных Гербартом и Бенеке, мы видим, что в этих теориях нет никакой *единой воли*, а есть множество *волей*, или, проще, *желаний*, из которых то одно, то другое, *по законам механической борьбы*, делается на время волей. Воля, следовательно, в этих теориях есть нечто производное и несущественное. Совершенно другое место занимает воля в теориях философских и особенно в теории Шопенгауэра, которые мы и изложим, как можно короче, в следующей главе.

Глава XXXIV

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОРИИ ВОЛИ КАК ЯВЛЕНИЯ ОБЪЕКТИВНОГО

Теория Спинозы и Гегеля (1—5).— Теория Шопенгауэра (6—8).— Мотивы шопенгауэровской теории (9).— Мысль Ламарка и как ею воспользовался Шопенгауэр (10—14)

1. Как ни различны две разобранные нами теории воли, физиологическая и механическая, но обе они держатся чисто на психологической почве: имеют предметом своим психическое явление, совершающееся в человеке, хотя и объясняют его различно. Но фило-

софские теории вышли из этого, слишком тесного для них круга и перенесли понятие воли в объективный, внешний для человека мир. Эти теории уже не изучают проявления субъективной воли в человеке; но проектируют, *по аналогии* с волею субъективною, какую-то уже *объективную* волю, действующую и во всей природе и в человеке. Само собою видно, что для такой аналогии недоставало факта, что, зная волю лишь в самом себе, человек не имел никакого права предполагать такое же явление и во внешней для него природе. Но предположение *объективной* воли, действующей вне человека, как она действует в нем, давало такое легкое и удобное средство к разгадке явлений природы, что от него не мог отказаться ум человека, порывающийся разом разрубить гордиев узел, который слишком медленно распутывается наблюдениями и исследованиями бесчисленных фактов. Но так как и в нас самих *желания* — эти акты воли — являются или как последствия сознательной идеи, или как последствия непонятных для нас побудок нашего организма, действующих помимо всяких наших соображений, то и *объективная* воля могла быть объясняема или как последствие идеи, тоже объективной, вне человека лежащей, или как бессознательное, всетворящее стремление.

Обе эти попытки, психологически совершенно объяснимые, были сделаны и многочисленными мифологиями и философиями.

2. Замечая, что акт воли проявляется после того, как в душе составится идея действия, человеку весьма естественно видеть в воле не что иное, как необходимое последствие идеи. Думая же объяснять природу идеями, подобными тем, которые образуются в его собственном уме, человек, весьма естественно, придает этим идеям и волю. Такая персонификация природы, такое уподобление ее человеком самому себе, облеченное всею яркостью красок воображения, создает разнообразнейшие мифологии; возведенная же в абстрактную систему мышления, в цепь причин и следствий, де-

лается философскою теориею. На этом основании Огюст Конт имел полное право взглянуть на подобные философские системы как на новую форму мифологии. И действительно, рассматривая вероучение буддизма или браманизма, мы найдем в них много родственных черт с системами Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Иногда сходство поразительно. Мысль одна и та же, только язык другой, сообразно веку и народности: там — пламенная фантазия поэта тропических стран; здесь — отвлеченная, выработанная схоластикою, холодная речь немецкого ученого; там — краски и образы, действующие прямо на чувство; здесь — искусственная условная терминология, которой надобно прежде выучиться, чтоб понимать ее; там — пестрая смесь ярких картин; здесь — стройная система, разделенная и подразделенная и озаглавленная буквами всех возможных азбук. Содержание же в сущности одно и то же — олицетворение внешнего мира по образу и подобию души человеческой.

3. Не случаю только мы приписываем то явление, что первый, кто извлек эту европейскую философскую систему из азиатских и полуазиатских мифологических пеленок, в каких мы находим ее, напр., у неоплатоников, был еврей, по происхождению и вере, и средневековый европейский схоласт — по образованию. Замечательно, что еврей, а не кто-либо другой, явился связующим звеном между верованиями Востока и мышлением Запада. С азиатскою смелостью воображения, с неподражаемою диалектикою гениального, долго упражнявшегося схоласта, перевел Спиноза психологический смысл восточных верований на деревянный язык средневековой латыни. В его системе закончено превращение природы в идею человека. Весь мир для Спинозы — только одна всеобнимающая идея, а выполнение этой идеи — необходимый атрибут ее совершенства. Мир есть разум, размышляющий по своим собственным неизбежным законам; но разум беспредельный, ничем неограничиваемый, всем обладающий, а потому размышляющий уже не словами, а вещами.

Абсолютная идея должна обнимать все, а, следовательно, и собственное свое выполнение. Без этого она не была бы абсолютною, а ограниченною. Таким образом, *выполнение* является необходимым атрибутом идеи; *стремление* — моментом этого выполнения, насколько оно обнаруживается и в неодушевленной природе, и в растениях, и в животных, и в бессознательных стремлениях человека; воля же, в частности, как субъективное явление, есть не что иное, как сознанное стремление. Вот почему Спиноза и говорит, что «воля и разум — одно и то же» и что «воля есть только сознанное стремление».

4. Теория воли Спинозы почти без всяких перемен перешла и в психологическую систему Гегеля. Воля в этой системе есть не что иное, как сознательное и постепенное воплощение абсолютной идеи в действительности, воплощение, которое, проходя многие ступени, оканчивается полным воплощением разумной идеи теоретически — в форме философской системы в голове мыслителя, и практически — в форме свободы, в истории человечества. Человек является необходимым звеном, *субъективным духом* в том процессе абсолютного духа, в котором идея и ее выполнение — одно и то же. Воля индивидуального человека есть только необходимо вырабатывающееся проявление, или, правильнее, *становление* абсолютной воли *.

В философии Гегеля воля уже окончательно из субъективного душевного явления сделалась атрибутом объективной, абсолютной идеи, так что уже из этой абсолютной воли объясняется бессознательное стремление человека, а из бессознательных стремлений вырабатываются желания через посредство представления **.

5. Мы не будем критически разбирать этой теории: довольно сказать о ней, что она вся основана на аналогии, а не на фактах. Мы могли бы, может быть, дока-

* Grundriss der Psych., von Erdmann. § 129.
** Ibid. § 132.

зать, что мир развился из одной идеи, подобной нашим, если бы могли до такой степени узнать весь мир. Фантазировать же о том, чего мы не знаем, или что знаем только в его малейшей части, можно сколько угодно. Можно также поверить и правильность создания этой фантазии по законам рассудка; но поверить ее всю по фактам действительности — невозможно; а ближайшее изучение фактов геологии, которую Гегель должен был отвергать, астрономии, в которой он так неудачно пророчествовал, и естествознания — скоро обнаружили всю несостоятельность этой мировой системы. Философия Гегеля быстро созрела и распространилась, но на европейской почве она еще скорее завяла, чем созрела. При отсутствии философии одни обратились к естествознанию, бесплодно пытаясь из него создать себе цельное миросозерцание; другие же пытались найти замену философии Гегеля и нашли ее в философии Шопенгауэра, которая до того времени совершенно терялась в лучах славы гегелизма, но потом засветила, как луна, когда солнце скроется. Некоторый успех этой системы можно объяснить только тем, что философия Гегеля оставила после себя в наследство немало людей, для которых было совершенною необходимостью ходить на помочах хоть какой-нибудь, но все же цельной, философской системы.

6. Мы несколько ознакомились уже со смелой, но едва ли разумной, попыткой Шопенгауэра совершенно переворотить отношения воли к идее и разуму. Он выводит уже не волю из идеи, а все идеи из воли; делает волю творящим началом, а идеи только произведением воли и специфическою функциею мозга. В этой мысли верно только то, что мы действительно находим в себе множество желаний, возникающих в сознании из потребностей нашего тела; разумно ли было однакоже перенести термин *воли* на самые эти потребности? Шопенгауэр же не только злоупотребляет психологическим термином; но прямо указывает на сходство или, вернее, тождество этой, вне нашего сознания лежащей воли, творящей всю природу, с тою волею, которую мы

замечаем в самих себе, забывая, что волю в нас самих мы замечаем всегда следующею за сознанием и чувствованием, а не предшествующею им.

7. Кантовскою вещью самою по себе (das Ding an sich) и субстратом всех явлений, следовательно, и всей природы, Шопенгауэр признает нечто, нам *непосредственно известное*, что мы находим в самих себе и что мы называем *волею*. Выводить эту волю из сознания есть, по мнению Шопенгауэра, величайшая ошибка. Воля не нуждается в сознании, а напротив, сознание в ней нуждается *. «Но прежде всего,— говорит Шопенгауэр,— должно отличать волю от произвола. Произволом воля называется тогда, когда она освещается сознанием, и потому мотивы, т. е. представления, являются двигающими ее причинами; другими словами и выражаясь объективно, когда внешнее влияние, вызывающее акт воли, проходит через мозг. Мотив действия может быть определен как внешнее возбуждение, под влиянием которого восстает в мозгу образ, а через посредство этого образа воля выполняет какое-нибудь внешнее движение тела. У человека этот образ может заменяться и словами. Поэтому произвольными движениями называются такие, которые происходят по мотиву, а не собственно по причинам в тесном смысле этого слова, как в неорганической природе, и не по одним впечатлениям, как у растений. Мотив же предполагает сознание. Различие между впечатлением и мотивом физиологически может быть выражено так: впечатление (der Reiz) вызывает реакцию *непосредственно*, и она исходит из той самой части, на которую впечатление действовало; мотив же, напротив, есть такое впечатление, которое избирает окольную дорогу через мозг, где при действии мозга прежде всего восстает образ, вызывающий соответствующую реакцию, которую мы называем актом воли, или действием произвольным.

---

* Über den Willen in der Natur, von Schopenhauer. S. 2.

Следовательно, различие между произвольным и непроизвольным не существенно — в обоих случаях действует одна и та же воля. Вместо образа, в человеке могут также действовать и понятия» *.

8. Достаточно вспомнить то, что мы сказали выше о психологическом и единственно возможном происхождении понятия *воли*, чтобы видеть ошибку Шопенгауэра. Если понятие воли возникает в нас единственно субъективным путем, через посредство самонаблюдения, и, в частности, из сравнения наших произвольных и непроизвольных движений, то какое же право имеет человек, создав понятие воли как причины произвольных движений, перенести это понятие на собственные свои *непроизвольные* движения, а затем и на все явления внешней для нас природы? Право фантазии — и более никакого. Непроизвольное движение и есть именно то, в котором нет воли. Если мы называем и в других людях и даже в животных одни движения произвольными, а другие непроизвольными, то только по аналогии, на которую мы имеем право настолько, насколько предполагаем, что и другие живые существа испытывают при произвольных движениях то же самое, что испытываем мы, т. е. чувство произвольно выполняемого усилия. Взгляд Бэна на акт воли так сходится со взглядом Шопенгауэра, что все, что мы сказали в опровержение теории первого, вполне применимо и к теории последнего, так что мы считаем излишним повторять здесь это возражение.

9. Гораздо интереснее для нас те мотивы, которые возбудили в уме Шопенгауэра такую теорию, так как они совершенно отличны от тех мотивов, которые руководили Бэном. Мотивы, склонившие Шопенгауэра к его воззрению на волю, разнообразны: они идут из разных областей знания; но преимущественно из области естественных наук, а именно — из многочисленных попыток объяснить поразительную целесообразность, наблюдаемую повсюду в созданиях природы. Попытки

---

* Ibid. S. 21, § 22.

эти особенно усилились с тех пор, как замечено было, что организмы продолжают и теперь видоизменяться и приспособляться к условиям жизни. Самая удачная из этих попыток принадлежала французскому зоологу Ламарку, мысль которого имела значительное влияние и на Шопенгауэра, и на Дарвина. Постараемся же выразить коротко эту мысль Ламарка.

10. Стоит сравнить, например, северного оленя и верблюда, чтобы видеть, что первому суждено жить в холодных тундрах крайнего севера, а второму — в жарких каменистых и безводных пустынях. Наружные и внутренние органы, способы и предметы питания, инстинкты, словом, все так приспособленно в обоих животных к условиям области их жизни, как будто каждому из них заранее предназначалось жить в соответствующих, резко противоположных по своим качествам, странах, и служить домашними животными жителям этих стран. Такая поразительная приспособленность, повторяющаяся в бесчисленном множестве растительных и животных организмов, должна была уже рано возбудить в человеческом уме вопросы: как это случилось? как объяснить эту поразительную приспособленность организмов к условиям их жизни? Всего проще, всего сподручнее было человеку отвечать на эти вопросы, очеловечивая (антропоморфируя) лежащий вне его мир. Устраивая какое-нибудь нехитрое орудие, человек соображал его устройство с теми целями, для достижения которых оно должно было служить ему, следовательно, рассуждал он, точно так же устроены и организмы, только устроены они не мною, а какою-то, вне меня лежащею и подобно мне размышляющею, силою. Затем следовало облечение этой силы во всякие мифологические формы, конечно, только для тех народов и для тех личностей, которым *откровенная* религия не давала прямого ответа на мучившие их вопросы. Скептический ум мыслителя не мог удовлетвориться таким ответом. Он захотел разгадать, что это за сила сама в себе, и мало-помалу выработалось понятие

абсолютной идеи, выполняемой вследствие своей собственной внутренней разумности, идеи, с которою мы уже познакомились выше.

11. Но такою полувосточною, полумифологическою идеею не могла долго продовольствоваться пытливая, фактическая мысль европейца. За разгадку той же дивной приспособленности организмов принялись естествоиспытатели со своими маленькими, но зато бесчисленными и осязательными средствами. Но все эти попытки оставались бесплодными до тех пор, пока не замечено было, что организмы и в настоящее время продолжают, видоизменяя свои формы и инстинкты, все более и более приспособляться к условиям жизни. Это продолжающееся приспособление организмов прежде всего было замечено практическим хозяйством, которое давно уже пользовалось этою возможностью приспособления организмов, видоизменяя, сообразно своим целям, породы растений и домашних животных. Мы не знаем настолько истории этого вопроса, чтобы сказать, действительно ли Ламарк первый внес в науку идею изменчивости органических форм и инстинктов; но, по крайней мере, сочинения Ламарка имели прямое влияние и на Шопенгауэра, и на Дарвина, так что оба они воспользовались идеею Ламарка, каждый в своей области и каждый на свой особый лад. Учению Дарвина, в его психологическом значении, мы посвятим следующую главу, а здесь займемся исключительно выводами Шопенгауэра.

12. Убеждение в том, что видоизменение организмов и их приспособление к условиям жизни продолжается и теперь, дало надежду, если не узнать первую причину этих приспособляющих видоизменений, то, по крайней мере, подсмотреть, *как*, *какими средствами* совершает природа эти изумительные приспособления ее бесчисленных организмов. Ламарк же первый заметил *одно* из этих средств, которому он впрочем придал слишком общее значение. Заметив, что животное, поставленное в новую для него среду жизни, усиливается приспособиться к ней и что часто эти усилия увенчиваются успе-

хом, причем самые органы животного и его инстинкты несколько видоизменяются, и что потом эти видоизменения передаются потомственно и продолжают высказываться все резче, Ламарк приписал *этим усилиям организмов самое их разнообразие и их приспособленность к условиям жизни*. Так, по мнению Ламарка, у плавающих птиц и зверей (тюлень, морж) плавательная перепонка образовалась оттого, что эти животные, при плавании, старались, как можно больше, растягивать пальцы, чтобы поддерживаться на воде; а у рогатых животных рога развились вследствие того, что они, не будучи в состоянии защищаться зубами, усиливались защищаться головою, и т. д. Это было первое, еще довольно наивное проявление великой идеи, блестяще заключенной Дарвином.

13. Шопенгауэр, воспользовавшись мыслью Ламарка о постоянной продолжающейся изменчивости организмов; воспользовавшись указаниями его, равно как и других естествоиспытателей и медиков, на влияние воли в видоизменении органов, тем не менее отвергает самую догадку Ламарка. Если, думает Шопенгауэр, признать такое постепенное и медленное развитие органов во множестве последовательных поколений и притом органов, необходимых для жизни животного, то порода животного, не имея таких необходимых для ее жизни органов, вымерла бы прежде, чем получила их *. Заметка эта, конечно, верная, могла бы затруднить французского зоолога; но она нисколько не затруднила самого германского мыслителя. Шопенгауэр как ученик Канта не стесняется условиями пространства и времени, а потому не чувствует необходимости и для своей системы преодолеть препятствие, выставленное им же для системы Ламарка. Он признал *всетворящую волю* — и довольно. Она творила и продолжает творить, что и как ей угодно, и для нее, конечно, не существует стеснений условиями пространства и времени. В сущности и Шопенгауэр говорит то же, что Ламарк, он

* Ibid. S. 42.

также думает, что «вол бодает не потому, что у него есть рога, а потому имеет рога, что *хочет* бодать» *, точно так же, как человек не потому стреляет, что у него есть ружье, а потому изобрел ружье, что хотел стрелять. Если у человека это изобретение сопровождалось сознанием, то это явление не существенное и исключительное, объясняемое тем, что у человека есть орган сознания — мозг, которому надобно же что-нибудь делать. Воля же, действующая во всей природе, действует бессознательно, за исключением существ, обладающих мозгом; но эта-то воля делает что ей угодно: рога ли, хобот ли, копыта или щупальцы, не стесняясь при этом никакими условиями жизни и никаким планом, ни временем, ни местом — этими созданиями нашего ума. По этой теории, конечно, выходило, что горбатый потому горбат, что хочет иметь горб, а безрукий потому без рук, что не хочет их иметь: выходило полное противоречие между нашею волею, сопровождаемою сознанием, и тою, которая работает бессознательно в нашем организме; но германскому мыслителю не было до того никакого дела.

14. Ясно, что такое решение вопросов, в сущности, ничего не решает, и мы можем только радоваться, что французские и английские мыслители не были в состоянии подняться до высоты германской метафизики и, скромно признавая условия пространства и времени, разрабатывали вопросы в этих условиях. Этим и объясняется плодовитость их работ, назначенных для существ, также живущих в условиях времени и пространства. Все эти последовательные работы, направленные к разрешению вопроса о причинах дивной приспособленности организмов, увенчались, наконец, обширною и бесконечно плодовитою мыслью Дарвина. Учение нашего великого современника имеет не только специальное значение для естественных наук, но и для психологических воззрений, и мы посвятим ему следующую главу.

* Ibid. S. 40.

Глава XXXV

ОБЪЕКТИВНАЯ ВОЛЯ ПО ФАКТАМ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК: УЧЕНИЕ ДАРВИНА

Изложение основной мысли Дарвина (1—6).— Критический разбор этого учения (7—17)

1. Дарвин так же, как и Шопенгауэр, признает «*ошибочным*» данное Ламарком объяснение приспособленности организмов *, но Дарвин выразился бы точнее, если бы назвал объяснение Ламарка только *недостаточным*, так как впоследствии сам же Дарвин дает место и этому объяснению в своей системе, признавая во многих местах своей книги, что усилия индивидуального животного организма приладиться к тем или другим условиям жизни оказывают влияние на изменение его органов и инстинктов и что это изменение, передаваясь наследственно, может повести к установлению той или другой особенности в организме **. Само собою разумеется, что с этим условием, на которое указал Ламарк, необходимо связано и другое, в особенности выставленное Жофруа-Сент-Илером, который считал главною причиною видоизменения органических форм те самые жизненные условия, в которые поставлен организм.

2. Нетрудно видеть, что обе эти мысли в сущности составляют одну. Организм усиливается примениться к условиям жизни, представляемым окружающею его средою. Если вследствие этих усилий организм изменяется, то, стало быть, он изменяется вследствие двух причин: условий жизненной среды и усилий животного примениться к ним. Здесь, как и всегда, мы видим, что причин явления не одна, а две или более, взаимодействие которых составляет полную его причину, т. е., другими словами, из двух или более *условий* возникает всегда одна *причина*. Если же к высказанным двум

* О происхождении видов, Ч. Дарвина. Перев. Рачинского. Предисловие, стр. VI, примечание.

** Ibid., стр. 111, 113, 175 и 387.

мыслям присоединить еще третью, истина которой также не подлежит сомнению, а именно, что самые условия жизни на земном шаре не оставались и не остаются неизменными, а постоянно изменялись и продолжают изменяться, то мы увидим, что и изменения в организмах не могли никогда остановиться, а должны были итти за геологическими и климатическими изменениями земли. Приняв же в расчет, что вначале форма поверхности земного шара и климат его были гораздо однообразнее, чем теперь, мы поймем, какое важное влияние на постепенное увеличение разнообразия организмов должны были иметь геологические и климатические изменения на земном шаре, продолжающиеся и теперь. Чем разнообразнее становилась поверхность земли и ее климат, тем разнообразнее должны были быть в организмах приспособления к условиям жизни на нашей планете.

3. Если остановиться на этой мысли, сложенной из трех главных наблюдений, не прибавляя к ней еще замечательного открытия Дарвина, то мы должны будем прийти к тому заключению, что организмы нашей планеты видоизменялись и разнообразились под влиянием *двух*, постоянно действовавших и действующих сил: первое — *стремления* к жизни индивидуальной и потомственной, проявляемого организмами, которое и побуждало их приспособляться к условиям жизненной среды, и второе — *силы*, управляющей геологическими и климатическими изменениями нашей планеты. Средством же самых приспособлений животных является *воля*, которая, при постоянном воздействии на органы для той или другой цели, заставляет изменяться самые органы, и изменения эти, передаваясь наследственно, условливают постепенное приспособление животных организмов к постоянно меняющимся условиям жизни. Но можно ли объяснить тем же самым средством, а именно усилиями воли, приспособление растительных организмов? Конечно, нет, и этим самым обличалась уже неполнота этой мысли, или, лучше сказать, неполнота наблюдений, так блестяще пополненных Дарвином.

4. Без сомнения, мы не можем выразить здесь вполне и со всею отчетливостью мысль Дарвина. Всякий может познакомиться с нею в его необыкновенно интересном сочинении. Однакоже для нас необходимо, хотя коротко, выставить здесь эту мысль, потому что она имеет значение и для психологии, как это предвидел сам Дарвин *. Всякому известны те улучшения, или, лучше сказать, те видоизменения растительных и животных организмов, которых произвольно достигает человек, подбирая по своему усмотрению те индивиды для продолжения рода того или другого организма, в которых замечаются какие-нибудь особые свойства, или выгодные в хозяйстве, или вообще почему-либо полезные и приятные человеку. Эти видоизменения растительных и животных организмов посредством подбора родителей нигде, может быть, не достигли такого развития, как в Англии, чем, вероятно, следует объяснить, что это важное научное открытие, о котором мы говорим здесь, сделано английским ученым. Обратив внимание на эти произвольные изменения в растительных и преимущественно в животных организмах посредством *произвольного подбора родителей*, Дарвин задался следующим вопросом: не делает ли того же самого и природа, что делает человек? Не тем ли же самым средством, т. е. подбором родителей (племенников), достигает она необыкновенного разнообразия организмов и их поразительной приспособленности к условиям жизни? Ответом на эту мысль был ряд блестящих и поразительных подтверждений.

5. Действительно, несомненные наблюдения и выводы показывают, что разнообразие и приспособленность организмов к условиям жизни в той или другой среде природы достигается тем же самым *подбором родителей*, каким достигает и человек приспособленности животных и растительных организмов к его хозяйственным целям, только самый этот подбор выполняет природа иными средствами. Организмы, происходящие

* Ibid., стр. 368.

от одного и того же родителя, или от одной и той же пары родителей, *бывают* обыкновенно не совершнно похожи между собою и на своих родителей. В них постоянно замечаются «легкие уклонения» от первообраза, представляемого родителями. Как ни легки эти уклонения, причины которых мы, по большей части, не знаем *; но тем не менее одни из этих уклонений полезны для жизни организма, другие безразличны, третьи, наконец, даже вредны. Естественно, что те из *однородных* организмов, которые обладают, сравнительно с другими, более полезною, хотя и легкою особенностью в организме, имеют более вероятия, чем другие, выжить полный период своего существования и дать более многочисленное и более прочное потомство. Эти уклонения часто передаются наследственно, и так как организм пользуется ими в продолжение своей жизни, то, вероятно, он и усиливает их самым употреблением. В следующем поколении те из неделимых, у которых это «полезное уклонение» от первообразных форм родителя окажется еще сильнее, получает еще более вероятности выжить полный период своей жизни и дать более многочисленный приплод, обладающий в большей или меньшей степени теми же полезными уклонениями. Понятно, само собою, что эти уклонения, до того легкие в отдельных случаях, что Дарвин весьма удачно называет их «песчинками» **, могут через множество поколений и в течение сотен и тысяч веков составить такую особенность в организме животного, которая сделает его, *во-первых*, почти совершенно непохожим на свой первообраз, форма которого, может быть, сохранилась для нас в пластах земного шара; *во-вторых*, совершенно непохожим на других потомков того же прародителя, в которых развилась не эта, а другая особенность, другая приспособленность к особенной сфере природы, где им случалось жить, и *в-третьих*, сделает организм дивно приспособленным к условиям его жизни. Таким образом объясняется как

* Там же, стр. 170, 174, 175.
** Там же, стр. 369.

разнообразие организмов и шаткость их видов, так и приспособленность всякого организма к условиям той жизненной сферы, среди которой он поставлен.

6. Такое видоизменение и приспособление организмов выражается не только в органах, но и в инстинктах. *Случайная* особенность, так сказать, в душевном настроении животного, полезная для его существования индивидуального и потомственного, действовала точно так же, как и полезное уклонение в строении органов; ибо, по верному замечанию Мюллера, инстинкт так же необходим для индивидуального и потомственного существования животного организма, как и устройство его органов. Можно даже думать, как и полагает Лотце, что оба эти условия жизни и размножения организмов тесно связаны между собой и что инстинкт есть только пользование тем или другим устройством организма, к которому животное приводится общим стремлением к жизни и размножению. Как бы то ни было, но Дарвин с поразительной ясностью доказывает, что инстинкты так же развиваются в животном, как и их органы, и теми же самыми средствами и что эти постепенные, легкие совершенствования в инстинктах накопляются потомственно в течение веков в те сложные инстинкты животных, которым мы по справедливости удивляемся.

7. Нам кажется только, что Дарвин напрасно называет открытый им естественный подбор родителей *деятелем* видоизменений в организме *. Гораздо логичнее было назвать этот подбор *средством* в отличие от истинного деятеля, на которого и указывает сам же Дарвин, а именно — *борьбы за существование*. «Благодаря этой борьбе за существование,— говорит он,— всякое изменение, как бы оно ни было легко и от каких бы причин оно ни зависело, если оно сколько-нибудь выгодно для особи какого-либо вида, при его сложных соотношениях с другими органическими существами и с внешнею природою,— всякое такое изменение будет

---

* Там же, стр. 5 и мн. др.

содействовать сохранению особи и большею частью передается ее потомству *». Но, вдумавшись внимательнее, мы увидим, что не только подбор родителей есть средство, но и самая борьба за существование есть только процесс, в котором прилагается это средство, а все же еще не деятель. Ближе уже подходит к деятелю Дарвин, когда говорит, что «борьба за существование необходимо вытекает из быстрой прогрессии, в которой *стремятся* размножаться все органические существа» **. Следовательно, истинным деятелем в этом процессе является самое *стремление органических существ к размножению*. Но Дарвин относится к нему только с одной стороны. Он как бы забывает, что не только стремление к размножению, но и *стремление к индивидуальному существованию* является двигателем в борьбе за существование, т. е. двигателем того процесса, о котором говорит Дарвин и из которого выходит умножение разнообразных форм и их дивная приспособленность к условиям жизни. На этих двух могучих деятелей или, лучше сказать, на этого одного деятеля, *стремление к бытию индивидуальному*, *общинному и потомственному*, мы и указали в своем месте как на единственный прочный признак, отличающий органические тела от неорганических, которые не питаются, не растут и не размножаются. Кроме того, Дарвин указывает только на борьбу за жизнь индивидуальную, общинную и потомственную; но не указывает на двигателя в этой борьбе: *на стремление к бытию* в трех его формах, стремление, не ощущаемое в растительных организмах и ощущаемое в организмах животных, а потому и служащее в них источником огромного множества психических и психо-физических явлений.

8. Однакоже логический недосмотр, допущенный Дарвином, а именно тот, что он не отличил *средства* от самого *процесса*, а процесса от *двигателя* этого процесса, не остался без последствия и повел к ложным заключе-

---

* Там же, стр. 50.
** Там же, стр. 51.

ниям не столько самого Дарвина, сколько людей, без критики увлекшихся его новою идеею. Так Дарвин в конце своей книги говорит: «из вечной борьбы, из голода и смерти, прямо следует самое высокое явление, которое мы можем себе представить, а именно — возникновение высших форм жизни» *. Мы же видим, что не из голода и смерти *только* выходит это явление — из них одних ничего не могло бы выйти,— а выходит оно из стремления к существованию в борьбе с голодом и смертью, т. е. в борьбе стремления к неограниченному бытию с ограниченностью пространства и времени. Самое же стремление к бытию и жизни ни из чего не выходит, а есть такой же *последний и непостижимый для нас факт*, как и факт тяготения, который, по замечанию самого Дарвина, хотя и остается чудесным, но считается за вполне доказанную, истинную причину множества явлений **. Однакоже нет сомнения, что если стремление существовать и жить есть одна из причин совершенствования организма, то смерть и голод есть другая причина, т. е. причина эта выражается проще в безграничности стремления и в ограниченности земного шара. Признав обе эти причины, мы принимаем, что действительно, с помощью того средства, на которое указал Дарвин, т. е. подбора родителей, равно как и с помощью того, на которое указали Ламарк и Ж.-Сент-Илер, объясняется вымирание не только уже одних животных, но и растительных видов и замена их новыми, уже более приспособленными к условиям жизни, которые опять же не остаются неизменными, но постоянно изменяются, словом — объясняется продолжение творческой деятельности, но, конечно, не начало ее, как признает сам Дарвин ***.

---

* Там же, стр. 387.

** Ibid., стр. 379. Укажем, между прочим, на противоречие в этом случае Дарвина с Миллем, который полагает, что ни один *разумный* человек не считает ныне факта тяготения чудесным. См. «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXVIII, п. п. 9 и 10.

*** Ibid., стр. 382.

9. Указав на нового деятеля в усовершенствовании приспособленности организмов, как растительных, так и животных, который действует уже *помимо воли*, Дарвин называет этого деятеля громадною силою. «Какой предел, говорит он, можно положить этой силе, действующей в течение долгих веков и строго исследующей весь склад каждого организма, его строение, его образ жизни, благоприятствующий всему хорошему, отбрасывающий все дурное?» * Дарвин совершенно справедливо замечает, что так как «естественный подбор действует исключительно накоплением легких, последовательных, выгодных уклонений, то он не может производить внезапно великих видоизменений» **. Но эти изменения громадны, если принять в расчет, что они совершаются сотни миллионов лет и, незаметные в своем постепенном ходе, поражают нас громадностью своих результатов. Также справедливо сравнивает Дарвин эти легкие уклонения с «песчинками», и, кажется, мы так же выразили бы его мысль, если бы сравнили эти легкие уклонения с теми почти микроскопическими результатами жизненной работы каждого кораллового полипа, из которых, однакож, в течение тысячелетий возникают целые архипелаги роскошнейших островов. Однакоже нетрудно сообразить, что без этих микроскопических работ, без этих «песчинок», отдельно взятых, не было бы и самих островов. Следовательно, вся *суть* в этих самых песчинках, которые, накопляясь одна к другой в течение многих и многих веков, выдвинули, наконец, новый остров на поверхность океана. Приложите эту самую мысль к открытию Дарвина, и вы легко убедитесь, что в великом процессе постепенного формирования организмов вся *суть не в естественном подборе родителей*, а в тех *легких уклонениях*, которыми пользуется природа в этом подборе и которые одни делают самый подбор возможным. *Не будь самих этих уклонений*, *рождайся каждый новый организм совершенно по-*

---

* Там же, стр. 370.
** Там же, стр. 372.

добным своему родителю, то естественный подбор, а вместе с тем и прогресс в органических формах и инстинктах, был бы невозможен. Следовательно, повторяем, вся *суть* этого великого процесса природы не в естественном подборе родителей, а в тех легких уклонениях новых и новых рождений, которыми пользуется этот подбор и которые одни делают его возможным. Мы не ставим этого логического недосмотра в вину самому Дарвину, ибо он не делал философских выводов из своей гениальной мысли; но ставим ее в вину тем, которые пытались делать такие выводы. Они должны были заметить, что весь прогресс форм основывается на этих *легких уклонениях*, которые одни только и делают возможным самый «подбор родителей».

10. Но от чего же зависят эти «легкие изменения» в организмах вновь рождающихся, которые одни и составляют всю сущность прогрессивного процесса, по крайней мере, всю сущность его с *объективной* стороны, потому что двигателем этого процесса со стороны *субъективной* является врожденное организмам стремление к существованию и размножению? Какая причина этих «песчинок-уклонений», из потомственного накопления которых объясняется все разнообразие и совершенство органических форм? На это Дарвин дает нам один ответ, что причина этих уклонений, на которых все-то и строится, есть *случай* *. Но тогда спрашивается, зачем же в окончательном выводе своем, где Дарвин перечисляет всех деятелей процесса приспособления органических форм и их разделения на бесчисленные виды, пропустил он главного двигателя этого процесса — *пропустил случай?* Не потому ли, что Дарвин ясно понимает, что слово *случай*, как это он сам выразил, есть только особая, условная форма для выражения нашего неведения причины **. *Но тогда не должен ли был сказать Дарвин, что главный двигатель этого великого процесса совершенствования нам неизвестен?* Явле-

* Ibid., стр. 170, 174—177 и др.
** Ibid., стр. 175.

ние без причины есть вещь чуждая в науке, которая вся строится на вере в причинность. Напрасно мы будем размельчать это беспричинное явление до степени «песчинок»: этим мы можем только спрятать свое незнание разве от слишком неопытных глаз. Эти песчинки в течение миллионов лет становятся громадной силой, действующей постоянно, дающей всю возможность усовершенствования органических форм; а потому, в сущности, мы признаем беспричинным не какое-нибудь мелкое явление, которое можно и пропустить, но *громадную силу*, действующую постоянно и которой непосредственно мы не замечаем только по тому же психологическому закону, по которому, замечая движение секундной стрелки, замечая еще, хотя и с трудом, движение минутной, мы уже вовсе не замечаем непосредственно движения часовой. Сила же, вызывающая *уклонения* в рождении организмов, действует не часами, и не днями, а сотнями тысяч лет: что же удивительного, что мы не можем сознать существования этой силы, или, лучше сказать, этого движения иначе, как в его громадных результатах? Но разве эта неспособность наша сознавать непосредственно вековые постепенные изменения, как и наблюдать рост травы, уменьшает сколько-нибудь самую эту силу или ее значение? Наша жизнь перед жизнью природы — также незаметная песчинка; а потому-то является незаметною песчинкою для нас всякий шаг природы вперед. Но в этих-то микроскопических шагах природы, продолжающихся постоянно миллионы лет,— вся ее необъятная сила, перед которою цепенеет ум человеческий. Следовательно, Дарвин должен был указать на самые эти вечные уклонения природы от формы ее прежних созданий как на главного двигателя великого процесса усовершенствования органических форм, при котором *подбор родителей* является только главным, но не единственным средством. Этого-то пропуска в системе Дарвина и не заметили те поклонники его, которые думали найти в ней отгадку творящей силы. Мы же видим, что не только Дарвин не объяснил нам появления на земле

первых организмов, но даже не объяснил нам и той силы, которая одна делает возможным их разнообразие и усовершенствование, равно как не объяснил появления и того стремления к жизни, которое является другим главным двигателем всего этого великого процесса.

11. Для уяснения вышеприведенных соображений возьмем наудачу один из многочисленных примеров постепенного приспособления организма, приводимых Дарвином. На острове Мадере из 550 видов различных жуков 200 настолько бескрылы, что не могут летать, а из 29 местных мадерских видов не менее 23 представляют эту особенность. Дарвин объясняет этот замечательный факт тем, что бескрылость, или слабокрылие, или, наконец, *случайная* леность спасали жуков от погибели в море и, таким образом, жуки бескрылые или с малым развитием крыльев были поставлены в более благоприятные условия жизни на маленьком острове, чем жуки, обладающие сильными крыльями. Эта же причина повела к тому, что на Мадере стали преобладать виды жуков бескрылых. «Ибо в течение тысячей последовательных поколений всякий отдельный жук, летавший менее, либо от малейшего недостатка в развитии крыльев, либо от прирожденной лени, должен был подвергаться в меньшей мере опасности быть занесенным в море; а, с другой стороны, жуки, наиболее расположенные к летанию, должны были всего чаще заноситься в море, следовательно, погибать» *.

12. Разобрав это явление, мы увидим, что оно возникает не из *одной* причины, а из совокупного действия *трех:* 1) из орографических и климатических условий той местности, где порода развилась: небольшая величина острова, окружающий его со всех сторон океан и господствующие на нем ветры; 2) из стремления индивидов, составляющих породу, к жизни индивидуальной и потомственной, которая побуждала их занимать всякое свободное место, оставляемое гибелью других инди-

---

* Там же, стр. 113.

видов, что, конечно, условливается более всего потребностью пищи; и, наконец, 3) из тех малейших уклонений в устройстве органов или в инстинкте, без которых самый естественный подбор был бы невозможен. Причина этих уклонений нам неизвестна, и потому мы могли бы приписать ее *случаю*, если бы только не знали, что *случай* есть слово, лишенное всякого смысла в науке *. Следовательно, мы должны приписать эти уклонения *неизвестной* нам причине, действующей с такою постепенностью, что мы едва замечаем ее действие в отдельных случаях, но которая, в продолжение многих и многих тысячелетий, дает в результате громадные явления.

13. Но известны ли нам действительно две первые причины? Стремление к существованию индивидуальному и потомственному есть тоже не более как факт, который мы повсеместно наблюдаем и в себе и в других организмах, но действительной причины которого точно так же не знаем. Факт питания, роста и размножения есть именно тот факт, которым отличается органический мир от неорганического, а потому и вопрос о причинах этого факта сводится на вопрос о появлении первых организмов на земном шаре. Гегелевскую философию так смущал этот вопрос, что она отвергла существование такого времени, когда не было в природе организмов и человека; а потому отвергала и всю геологию. Естественные же науки показали эту односторонность философской теории, доказав до очевидности ясно, что земной шар находился когда-то в таком состоянии, которое исключает всякую возможность не только существования на нем организмов, но и каких бы то ни было органических зародышей. Какой организм или зародыш организма, словом, какая организованная ткань выдержит температуру расплавленного или даже газообразного железа? Так же неудачны, как и гегелевская теория, оказались попытки естествоиспытателей показать возможность *самостоятельного заро-*

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXIX, п. п. 20 и 21.

ждения организмов из неорганических элементов; эту невозможность вполне признал и Дарвин *. Следовательно, остается также приписать *случаю* появление организмов на нашей планете, т. е., другими словами, приписать случаю инициативу питания и развития, который одинаково действует в растениях и животных: приписать *случаю*, т. е., другими словами, *неизвестной нам причине*.

14. То же самое относится и к первому из тех трех условий, из действия которых слагается разбираемое нами явление. Геология показала нам до очевидности ясно, что земной шар не только не всегда представлялся в том виде, в каком мы его теперь видим; но что и теперь он, как и в прежнее время, беспрестанно изменяет свои формы. Причин этих изменений много; но первая причина этого движения в изменении форм земного шара точно так же признается всеми неизвестною. Само собою видно, что влияние этого условия на разбираемое нами явление громадно. Все приспособление, выражающееся в разнообразии органов и инстинктов, относится, конечно, к условиям жизни на земном шаре: к ним-то организм и приспособляется, а эти условия сами беспрестанно изменяются. Скажем более, самая прочность уже установившихся видов растительных и животных организмов, прочность, конечно, относительная, зависит от условий жизни, предоставляемых земным шаром своим обитателям. Чем более отдельных сфер жизни вырабатывалось на земном шаре, тем более упрочивалось существование на нем разнообразных видов, уже одолевших в борьбе за существование. Животные, обитающие в воде, уже менее борются с животными, обитающими на суше или в воздухе, а растения, питающиеся преимущественно одними элементами, менее борются с растениями, питающимися другими элементами, ненужными для первых; животные, уединенные климатом в известном районе, менее могут бороться

* О происх. видов, стр. 104. «Научные данные, говорит Дарвин, не позволяют нам верить более в зарождение живых существ из вещества неорганизованного».

с животными других климатов, а животные какого-нибудь отдаленного острова почти совершенно уединены от борьбы с животными других частей земного шара. Вот почему земной шар, представлявший прежде более однообразия в своих климатах и в своих формах, способствовал развитию и более однообразной флоры и фауны, как это свидетельствует геология. Но чем более разнообразились формы земного шара и его климаты, тем более разнообразились и формы организмов, а вместе с тем установлялись в них и более постоянные виды. Постоянный вид делался постоянным не потому только, что одолевал другие виды в борьбе за существование, но именно потому, что находил себе особенную сферу жизни или особенный элемент для питания, который все более и более утишал борьбу за существование. Если виды близкие, как справедливо доказывает Дарвин, более борются за свое существование, чем виды далекие *, то это главным образом зависит оттого, что виды далекие дальше друг от друга именно по условиям своего существования, чем виды близкие, а отсюда и происходило то, что с разнообразием и, так сказать, с обособлением этих условий на поверхности нашей планеты, установлялось большее разнообразие и относительно бо́льшая прочность органических видов.

15. Таким образом, естественные науки приводят нас к *трем причинам*, обусловливающим удивительную приспособленность организмов к разнообразным условиям жизни на земном шаре. Те же причины, которые Дарвин называет причинами, в сущности не причины, а только средства совершения того процесса, двигателями которого являются для нас *три неизвестные причины*, а результатами — все поразительное разнообразие органических форм и их изумительная приспособленность к условиям жизни, среди которых они поставлены. Такими средствами великого процесса природы являются: 1) подбор родителей, объясняемый Дарвином, 2) влияние усилий животных орга-

* Там же, стр. 88.

низмов приладиться к условиям жизни на развитие органов и инстинктов или на уничтожение их от неупотребления, 3) половая борьба особей мужского пола *, 4) подбор, производимый особями женского пола **, 5) наследственность как тех уклонений в органах и инстинкте, причин которых мы не знаем, так и тех, которые происходят вследствие усилий животного приспособиться к условиям жизни.

16. Можно ли гадать о том, сливаются ли все три великие деятели, указанные нами, в один, или каждый из них есть особая и особо действующая сила? Можно ли гадать о том, что сила, беспрестанно вызывающая уклонение в формах и инстинктах, в то же самое время вызывает постоянное изменение в формах земного шара и появление новых и новых организмов, оживляя их стремлением к индивидуальному и потомственному существованию? Можно ли гадать о том, что во всех трех сферах своей деятельности эта сила действует по одному плану? Конечно, можно. Но если мы поспешим начертить этот план, то рискуем опять возобновить туманы гегелевской философии, только что разогнанные положительною наукою. Если же наше внимание привлечено будет более самою силой,— то мы создадим бессмысленную шопенгауэровскую волю. Если же, наконец, мы захотим этот план и эту силу облекать в создание нашего воображения, то, может быть, возобновим одну из отживших мифологий. Мы же считаем за лучшее воспользоваться драгоценными указаниями наук и, не увлекаясь никакими мечтами, остановимся там, где останавливаются факты, признавая полную психическую возможность фактов известных и в то же время необъяснимых, как тот великий факт, на основании которого астрономия предсказывает нам появление комет, но которого объяснить не в силах.

17. В следующей главе мы сделаем психологическое применение этих фактов, извлеченных из естествознания; но здесь мы позволим себе предупредить некоторые

* Ibid., стр. 71.
** Ibid., стр. 72.

недоразумения, которые могли бы возникнуть при чтении оканчиваемой главы. Если нашим читателям покажется, что мы хотим уменьшить значение великой мысли Дарвина, то они очень ошибутся. Мы думаем, наоборот, что эта мысль, бывшая результатом и превосходным завершением множества предшествующих попыток, одна только придает смысл и жизнь той части естественных наук, которая известна под именем описательной ботаники и описательной зоологии. Одна только эта мысль способна извлечь эти бесчисленные и плохо связанные факты из того мертвенного состояния, в котором они до сих пор находятся и в котором они мало приносили пользы делу воспитания, несмотря на верное, повсюду проникшее желание внести их в эту область жизни. Мы, напротив, желали бы, насколько станет у нас сил, оказать услугу не Дарвину, конечно, который в ней не нуждается, но успеху его учения у нас, показав всю бессмысленность тех тупоумных криков против естествознания, которые так часто слышались у нас в последнее время, конечно, от людей, столько же невежественных в естествознании, сколько и достаточно наглых, чтобы с уверенностью говорить о вреде или пользе того, чего они вовсе не знают. Учение Дарвина, освобожденное от тех лихорадочных фантазий, которым оно подало повод в умах, неразвитых логически, есть, по нашему суждению, не только такое учение, которое придает живой смысл всему естествознанию и может сделать его самым могучим образовательным предметом для детства и юности, но и заключает в себе глубокий нравственный смысл. Оно фактически показывает нам, что мы живем посреди великого процесса творчества и вечного совершенствования, двигателем которого является неведомая, но чувствуемая нами причина, перед которой и самый гордый ум склонится с благоговением. Прискорбно видеть, что положительное тупоумие одних и лихорадочный бред других не позволяют идее Дарвина принести в области воспитания всей той практической пользы, которую она принести может.

Глава XXXVI

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ ИЗ ТЕОРИИ ДАРВИНА

Субъективное и объективное понятие воли (1—2).— Особенности приспособления человека к условиям жизни на земном шаре (3—8).— Окончательный вывод (9—10)

1. Физиологическая и механическая теории воли рассматривают ее как явление, обнаруживаемое индивидуальными сознательными существами в произвольных движениях как внешнем выражении их способности чувствовать. Обе эти теории, следовательно, принимают волю как явление индивидуальное, замечаемое человеком прежде всего в самом себе и потому как явление *субъективное*. Философские же теории, наоборот, берут волю как нечто *объективное*, вне человека действующее, действующее и в человеке, но как в одном из организмов природы, неведомо и неотразимо для него самого. Но так как всякие философские фантазии, как бы ни казались они отвлеченны и фантастичны, всегда имеют своим источником тот же опыт и наблюдение, то мы и были приведены к тем фактам, из которых извлечено было объективное представление воли. В обзоре этих фактов нам могущественно помог Дарвин. Он сосредоточил для нас те наблюдения и выводы естествознания, из которых мы можем получить уже не фантастическое, а основанное на фактах понятие той *объективной воли*, о которой Гегель и Шопенгауэр только фантазируют.

2. Дарвин сам намекает на возможность приложения проводимых им идей в психологической области. «В отдаленном будущем, говорит он, предвижу я, что для исследования откроются еще новые, еще более важные области: психология приобретет новые основания — необходимость постепенного приобретения всякой умственной силы и способности» *. Трудно угадать, какая мысль проскользнула в уме Дарвина, когда писал он эти строки; но мы можем сказать, что психология

* Ibid., стр. 386.

уже со времени Локка в Англии и Гербарта в Германии открывает ту же постепенность в приспособлении человеческого ума к условиям жизни, какую раскрывает нам Дарвин в приспособлении органических форм вообще и инстинктов животных к тем же самым условиям. Кроме того, мы видим также, что и человеком во многих отношениях движет та же неведомая сила, которая действует в растениях и животных. Стремление к индивидуальному, общественному и потомственному существованию, вызвавшее в растениях и животных такие дивные приспособления к условиям жизни, вызвало их и в человеке, побеждающем теперь уже во многом и пространство, и время, и стихии, прежде казавшиеся непобедимыми. Из этого великого стремления, общего всему органическому миру, и только из него одного, мы можем объяснить появление в человеке множества чувствований и желаний. Мы выше признали стремление только гипотезою, но гипотезою, совершенно необходимою на психологической почве *; теперь же достоверность и необходимость этой гипотезы еще более для нас увеличиваются, когда мы видим, что и естественные науки, идя другим путем и на основании фактов своей области, приходят к той же гипотезе органических стремлений.

3. Приспособляется ли человеческий организм к условиям жизни на земном шаре тем же путем, как приспособлялись к нему и другие животные организмы,— в исследование этого вопроса, мало имеющего значения для нашей цели, мы входить не будем, несмотря на весь его специальный интерес. Заметим только, что факты по этому вопросу, собранные до сих пор, свидетельствуют о значительном изменении в форме человеческого черепа, в котором значительно увеличилась передняя часть на счет затылочной и вообще увеличился личной угол. Совершилось ли это изменение, без сомнения, имеющее важное значение, вследствие постоянного, продолжительного и наследственного дей-

* См. выше, гл. V.

ствия причины, указанной Ламарком, т. е. вследствие усиленной работы мозговой системы, или вследствие причины, указанной Дарвином, т. е. вследствие *подбора родителей*,— решить трудно. Вероятно, однако, что обе причины действовали вместе, и первая сильнее второй. На это намекает относительная быстрота этих изменений. Мы замечаем уже большую разницу в черепах людей, живших, по всем признакам, не далее как за три или за четыре тысячи лет. Естественный же подбор родителей может действовать ощутительно только в огромные периоды времени. Во всяком случае, здесь идет только дело о наследственной передаче более сильной мозговой системы, которая вполне совместна и с совершенною неразвитостью человека.

4. Как бы то ни было, но для всякого ясно, что давно уже приспособление человека к условиям жизни на земном шаре идет не тем путем, каким шло и продолжает идти приспособление других растительных и животных организмов. Резкое различие между приспособлением человека к условиям жизни и приспособлением к ним других животных и растений заключается в том, что в животных и растениях всякое новое приспособление как форм, так и инстинктов сохраняется *наследственною передачею* этих приспособлений, помимо сознания, в самом организме, передаваясь непостижимым для нас образом в таинственном акте зарождения. Ласточка, никогда не видавшая, как вьют гнездо птицы ее породы, начнет вить его, когда придет пора, точно так же, как вили ее родители, если только у нее не будет недостатка в материалах. Следовательно, приняв мысль Дарвина, что искусство вить гнезда, врожденное ласточке, есть сумма множества последовательных приспособлений, мы должны заключить, что эта сумма могла образоваться только при органической наследственности сделанных приспособлений. *Совершенно не то видим мы в истории человеческих приспособлений*. Дитя европейского живописца, перенесенное в младенчестве в Китай, *может быть*, и проявит наклонность и способность к живописи, но к живописи

китайской и не обнаружит ни малейших понятий о перспективе, как бы эти понятия ни были присущи его родителям. Дитя величайшего музыканта, заброшенное в младенчестве на дикий остров, начнет свое музыкальное образование с диких, раздирающих слух звуков. Дитя человека, самого образованного и привыкшего жить со всем комфортом европейских столиц, перенесенное в страну дикарей, станет строить шалаш, подобный тем, которые строятся окружающими его людьми. Мы не заметим в таких детях никаких наследственных приспособлений, сделанных бесчисленными их предками, и им придется начать эти приспособления снова. Если бы кто-нибудь усумнился и в этих несомненных фактах, тому мы посоветуем обратить внимание на то, каким путем распространилось европейское образование между дикарями, и он убедится, что наследственная органическая передача не имела при этом никакого значения. Следовательно, смотря на приспособление человеческого ума как на дальнейший ход органических приспособлений природы, мы должны признать, что этот ход принял в человеке иное направление, совершенно чуждое всему остальному органическому миру.

5. Мы не отрицаем, как объяснили уже прежде *, что и в человеческом организме действует *закон органической наследственности* как в отношении органов, так и в отношении привычек и наклонностей; но только думаем, что эта органическая наследственность, имеющая все еще большое значение в индивидуальных характерах, не имеет уже почти никакого в том общем для человечества приспособлении к условиям жизни, которое передается уже не органическою наследственностью, а *историческою преемственностью*. Вот почему, приписывая немаловажное значение влиянию произвольных усилий, оказываемых человеком на изменения в своем собственном организме, мы никак не ожидаем, подобно некоторым мечтателям, чтобы эти усилия могли

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XIV.

современем ускорить до чрезвычайной степени движения человека, дать ему громадную физическую силу или вырастить ему крылья. Сила человека — его паровые машины; быстрота его — его паровозы и пароходы; а крылья уже растут у человека и развернутся тогда, когда он выучится управлять произвольно движением аэростатов. Он и теперь уже бегает быстрее оленя, плавает лучше рыбы и скоро, вероятно, будет летать неутомимее птицы. Ход приспссоблений к условиям жизни принял у человека, следовательно, совершенно новое направление, чуждое другим организмам земного шара.

6. Другое резкое различие человеческого приспособления к условиям жизни заключается в том, что, тогда как животное неудержимо повинуется стремлению организма к жизни и все его действия объясняются только этим стремлением, человек, как мы видим, может вооружиться против самого этого стремления, подавить и отвергнуть его. «Кто может умереть, — того нельзя ни к чему принудить»— говорили римляне; но умереть произвольно может только человек, и потому вся громадная сила природы, устремляющая к жизни все организмы, уступает воле человека, который, руководясь совершенно новыми стремлениями, чуждыми другим организмам, может пренебречь своими органическими стремлениями: не повиноваться тому голосу природы, которому животное и растение и не пытаются не повиноваться. В человеке, следовательно, есть какая-то особая, чуждая всему остальному миру, точка опоры, дающая ему самостоятельность во всеувлекающем великом процессе природы.

7. Третье различие заключается в том, что в великой борьбе всех организмов за существование в человеке, и только в нем одном, пробуждается антагонизм самой этой борьбе: *все сильное давит слабое* — это закон всей природы, и вдруг в человечестве возникает религия, совершенно противоположная этому великому закону природы,— религия слабых и угнетенных! Как бы кто ни смотрел на христианскую религию; но наука

не может на нее смотреть иначе, как на историческое явление, возникающее из потребностей и свойств души человеческой. Если бы идея борьбы за существование была единственным статутом и человеческой жизни, то самое появление и распространение религии слабых и угнетенных не было бы возможно в человечестве.

8. Но если *историческая преемственность* заменяет в человеке *органическую наследственность*, управляющую совершенствованиями других организмов, растительных и животных, то это нисколько не мешает тем же общим органическим стремлениям к бытию и в человеке быть источником множества его желаний и побудкою множества его действий. В этом отношении, конечно, можно сказать, что *объективная воля* становится *субъективною* волею человека. Но, чтобы не давать повода ко всякого рода фантазиям и принимая в расчет, что знание факта воли добывается психическим самонаблюдением, результат которого уже впоследствии переносится на объективную природу, мы полагаем за лучшее сохранить термин *воли* исключительно для психического факта и термин *органического стремления* для того, вне нас совершающегося факта, которому Спиноза, Гегель и Шопенгауэр дают название воли. Конечно, желания возникают также и из органических стремлений и результатом желаний является акт воли; но это не дает нам никакого права переворачивать этот процесс наизнанку и выводить самые желания из воли.

9. Мы не можем не только представить себе такую объективную волю, но не можем даже свести в одну систему всех тех фактов, на основании которых было создано это фантастическое существо. Науке, по всей вероятности, придется еще долго работать, пока ей удастся, если только это когда-нибудь удастся ей, так свести и объяснить все явления, совершающиеся в доступном нам мире внешней природы, чтобы можно было вывести все эти явления из одного какого-нибудь принципа. Всякие же преждевременные постройки в этом отношении мы считаем даже вредными для фак-

тической психологии. Если специалист увлекается какой-нибудь кажущейся ему возможностью привести изучаемые им явления к одному принципу, то это увлечение может быть очень полезно, так как оно часто ведет специалиста к новым и новым открытиям, если и не приводит его к ожидаемому принципу. Но тот же самый предполагаемый принцип, взятый другою наукою уже как готовый факт, может принести ей существенный вред. Но вред этот делается ощутительным, когда эти гипотетические принципы, хотя и двигающие науку, но беспрестанно изменяющиеся, вносятся как готовые понятия в мышление человека и употребляются им уже не как гипотеза, а как факты в постройке его миросозерцания. Наконец, практический вред оказывают такие гипотезы и построенные на них миросозерцания, когда они вносятся в такую практическую область, каково воспитание.

10. На этом основании, принимая гипотезу стремлений на основании психологических наблюдений и на основании фактов естественных наук, мы тем не менее не приводим этих стремлений в одну систему объективной воли, хотя и смотрим на желания как на такие психические явления, которые объясняются только прирожденными стремлениями.

Глава XXXVII

РЕЗУЛЬТАТЫ КРИТИЧЕСКОГО ОБЗОРА ТЕОРИЙ ВОЛИ

Воля есть явление психологическое, узнаваемое только из самонаблюдения (1—3).— Воля не творит физических сил (4).— Связь воли с сознанием (5).— Необходимость гипотезы стремлений (6—8).— Стремление не есть воля (9).— Стремления органические и душевные (10—11).— Воля есть явление только субъективное (12—13).— Три различные понятия воли (14—17)

1. Как ни краток был наш обзор различных теорий воли, но и он дал уже нам несколько *положительных*

результатов: положительных или потому, что они дают нам какое-нибудь положительное знание, знание факта, или потому, что они разрушают какое-нибудь призрачное знание, какое-нибудь создание фантазии, только путающее наши психологические понятия. Перечислим же коротко эти результаты.

2. *Во-первых*, мы знаем, что воля, во всяком случае, есть явление психическое, о котором мы узнаем только из самонаблюдения, а не из наблюдений, и что мы переносим результат нашего личного самонаблюдения на других людей и на животных только *по аналогии*, сила которой тем более слабеет, чем далее отстоит от нас то существо, которому мы приписываем волю. Перенос же воли в неодушевленную природу не имеет себе уже никакого оправдания. Это чистая фикция, имеющая свое место или в мифологии, или в поэзии, или в фантастических философских системах, которая, наконец, может иметь свое полное оправдание в верованиях, но которая никаким образом не может составить положительного знания и войти в число фактов науки.

3. *Во-вторых*, мы убедились, что понятие о воле извлекается нашим сознанием его обычным путем, т. е. путем сравнения, только при направлении сознания на наши собственные психические акты, направлении, которому Локк придал неудачное название *рефлексии* и за которым мы считаем лучшим сохранить термин *самосознания* или *самонаблюдения*. Сравнивая одни наши движения с другими, произвольные с непроизвольными, мы замечаем резкое различие между ними, и это различие выражаем словом *воля*: одни движения мы называем непроизвольными, другие — произвольными. Вникая ближе в этот факт, мы замечаем, что произвольные движения сопровождаются *чувством усилия*, а непроизвольные им не сопровождаются. Вглядываясь в условия проявления этого чувства усилия, мы заметили всю невозможность объяснить его каким-либо физиологическим путем. Наблюдая же над условиями возрастания и ослабления этого

чувства, мы убедились, что оно принадлежит душе и проявляет собою степень трудности произвольного передвижения физических сил в организме: произвольное и для тела насильственное извлечение их из одних физиологических процессов и обращение в другие.

4. *В-третьих*, мы нашли, что всякое движение представляет собою пропорциональную ему трату физических сил. Физические силы вырабатываются единственно из сил природных, принимаемых организмом в процессе питания. Эти силы, находящиеся в пище и потом в крови, и потом, наконец, в тканях тела в скрытом состоянии, или в состоянии скрытых движений (*потенциальные* силы, как называет их Фехнер), переходят при телесных движениях в состояние сил открытых или в открытые движения, уже заметные для наших чувств, именно в форме движений, а не в форме тепла или электричества. Такое преобразование запасных или скрытых сил в открытые движения совершается или независимо от нашей души или по ее воздействию и только в этом последнем случае сопровождается заметным чувством усилия.

5. *В-четвертых*, мы убедились в полной связи воли с сознанием, такой связи, что если в сознании нашем образовалось желание и если это желание преодолело все другие желания и нежелания, то оно само собою становится актом воли. Мы не нашли необходимости среднего термина между желанием и волею; но для того, чтобы желание выразилось в акте воли, необходимо: 1) чтобы стремление, из которого желание возникает, одолело все прочие стремления и 2) чтобы представление, которое одно только и делает стремление определенным желанием, одолело все прочие представления, удалив все противоположные, усилившись всеми помогающими. Как только этот процесс в выработке желания совершится вполне, как только желание станет желанием *всей* души, так *власть* души над телом и проявится в акте воли. Тело повинуется душе, когда она *вся* хочет одного и того же. Вот почему мы выразились, что желаний в душе может быть много, а воля

только одна, приписывая в этом случае название желания и тем желаниям, которые еще не вполне сформировались. Для отличия же желаний, не вполне сформировавшихся и еще не вполне овладевших всею душою, а борющихся с другими желаниями и нежеланиями, мы предлагаем назвать желание, вполне сформировавшееся и уже овладевшее душою — *решением*; но только с тем условием, чтобы всегда помнить, что решения суть те же желания, но только вполне сформировавшиеся и овладевшие *всею* душою, и что в решениях не присоединяется никакого нового самостоятельного элемента, который мы могли бы назвать волею или как-нибудь иначе. Решение есть только окончание борьбы желаний победою одного.

6. *В-пятых*, мы убедились еще более в полной необходимости гипотезы стремлений, нашедшей себе подтверждение в фактах, добытых совсем иным путем — путем наблюдения в системе естествознания. Учение, формулированное и завершенное Дарвином, помогло нам выяснить себе всю необходимость гипотезы стремлений не только для психологии, но и для естественных наук.

7. *В-шестых*, мы убедились, что то же самое стремление, которое естественные науки вынуждены признать в растительных и животных организмах, проявляется и для психолога в том воздействии телесного организма человека на его душу, которое выражается в ней целою массою желаний, объясняемых только органическими стремлениями. Но стремление делается желанием тогда, когда посредством какого-нибудь чувствования, сопровождавшего опыт удовлетворения, оно связывается с представлением: без представления желаемого нет желания (ignoti nulla cupido).

8. *В-седьмых*, стремление, отыскиваемое во внешней для человека природе, стремление к бытию и к безграничному распространению бытия в пространстве и времени, существует так же и в человеческом организме, как существует оно в растениях и животных. В растениях это стремление не ощущается, хотя и замечается

нами; в животных оно, *по всей вероятности*, ощущается так же, как и в нас, и выражается множеством разнообразных желаний; но тогда как растения и животные *неудержимо* увлекаются этим стремлением, в человеке есть *какая-то*, *еще неведомая нам точка опоры*, которая позволяет ему восстать против этого стремления природы и не удовлетворить ему.

9. *В-восьмых*, мы убедились, что весьма вредно для науки придавать этому стремлению, живущему и в организме человека и во всех организмах природы, название *воли*, а потому и предлагаем сохранить за ним название *органического стремления*. Откуда идет это стремление и чем оно условливается,— определить это есть дело естественных наук; ибо стремление, в противоположность воле, узнается только наблюдением. Сознание же, обращенное на акты души, находит между ними уже желания, а не стремления. В изучении стремлений и их условий естественные науки много поработали и, вероятно, еще много будут работать. Мы же считаем за наилучшее для психолога и в особенности для педагога, не увлекаясь в этом отношении гипотезами, необходимыми для специалистов, и возникающими из них преждевременными надеждами, всегда останавливаться только на фактах, уже вполне признанных наукою.

10. Если мы соединим все эти результаты с теми, которые добыли прежде, то найдем, что, кроме этих стремлений, идущих из телесного организма человека, мы должны признать в нем еще одно, уже необъяснимое растительными потребностями организма. Это стремление мы назвали стремлением души к сознательной деятельности, или *к жизни* в тесном и, по нашему мнению, совершенно русском смысле этого слова. Русский народный язык не признает жизни за растениями: для него растения растут, и одни только животные живут. Принимая же слово жизнь в смысле чувства и действия или произвольного движения, мы найдем, что стремление к жизни идет вразрез с растительным стремлением к росту, т. е. к бытию индиви-

дуальному и потомственному или, еще яснее, к распространению бытия в пространстве и времени. В процессах жизни у животного тратятся те физические силы, которые всецело идут в растениях на рост и размножение и которые в животном только частью идут для того же назначения, а частью потребляются в процессах жизни. На этом основании мы говорим, что стремление к жизни не может быть выведено из растительных стремлений, так как оно противоречит им и должно быть приписано нами душе, которая для своих душевных процессов тратит силы, приобретаемые и накопляемые растительными процессами тела.

11. Это разделение душевных и телесных стремлений имеет для психологии чрезвычайную важность. Только им одним, как мы увидим далее, может быть объяснено множество психических явлений и в особенности все те извращения, которые вносит душа в естественные стремления или потребности тела, и которые были бы совершенно невозможны, если бы удовлетворение этих потребностей совершалось без вмешательства души и ее особенных требований, как совершается оно в растениях. Кроме телесных или растительных стремлений и кроме душевного стремления к жизни, мы замечаем еще в человеке особенные стремления, человеку только свойственные, или, яснее, замечаем в человеке такие явления, которых невозможно объяснить ни из растительных стремлений тела, ни из душевного стремления к жизни и которые потому мы приписываем особенным, человеку только свойственным стремлениям, или, по нашей терминологии, стремлениям *духовным*.

12. Отвергая всякое научное значение у понятия *объективной* воли, мы признаем только волю *субъективную*; ибо только в этом виде и путем самонаблюдения мы узнаем о существовании воли и можем фактически изучать ее различные проявления. Мы всецело приписываем волю душе, хотя признаем в то же время, что мотивы, дающие ей направление, могут проистекать и из тела, или, вернее, из органических стрем-

лений телесного организма, общих всему органическому миру.

13. Самонаблюдение приводит человека к различным выражениям различных проявлений одного и того же психического акта воли. И в этом отношении мы более всего дорожим тем самонаблюдением человечества над проявлениями воли, которое выразилось в языке человека. Мы считаем часто за более верное руководствоваться этою общечеловеческою психологиею, чем теориями того или другого психолога, убедившись раз в односторонности этих теорий. Общечеловеческая же психология, выразившаяся в языке, придает воле троякое значение.

14. *Во-первых*, мы называем волею власть души над телом. На этом основании мы разделяем произвольные движения от непроизвольных и говорим, что тело повинуется или не повинуется воле души и ее желаниям.

15. *Во-вторых*, общечеловеческая психология называет волею то самое типическое чувство, которое дает нам возможность отличать желания в области психических явлений. Это *чувство хотения*, если можно так выразиться, на всех известных нам языках безразлично называется *волею*. Правда, психологи находят различие между словами: «я желаю» и «я хочу»: но это различие несущественное; оно, как мы видели, означает только различную степень выработки желаний и не существует для души младенца. Воля есть только вполне выработавшееся желание, овладевшее всею душою, и только противоборствующие представления, замедляющие такую выработку желаний, делают то, что у взрослого человека не всякое желание достигает ступени воли. В русском языке два глагола *хотеть* и *желать* означают тоже только разные ступени одного и того же процесса и если бы признать еще третий глагол — *волить*, то мы имели бы три прекрасные выражения для трех ступеней одного и того же процесса, взятого в начале, в середине и конце.

16. К этим *двум положительным* понятиям о воле общечеловеческая психология присоединяет еще

третье—отрицательное. Мы говорим о *воле* как о чем-то противоположном *неволе*. В этом смысле язык наш говорит, что человеку дали волю, говорит о своеволии, о стеснении воли и т. п. Это третье значение воли прибавляет совершенно новое понятие к двум прежним, и на нем отчасти основывается важное понятие *вменяемости*.

17. Таким образом, мы рассмотрим по порядку: 1) волю как власть души над телом, 2) волю как желание в процессе его формировки и 3) волю как противоположность неволе.

Глава XXXVIII

ВОЛЯ КАК ВЛАСТЬ ДУШИ НАД ТЕЛОМ

Таинственность этого факта власти (1).— Степень власти (2—3).— Приятно ли нам чувство усилия (4—5).— Область воли в нервном организме (6).— Как формируется воля (7—12)

1. Власть души над телом есть *факт*, испытываемый каждым из нас; но которого никто объяснить не может. Особенно таинственным в этом, всем известном и в то же время непостижимом, факте кажется то, что душа, существо нематериальное, действует на материю, на нервную систему. Это как раз настолько же непостижимо, как и действие вибраций материи, т. е., в этом случае, той же нервной системы на душу. Но оба эти несомненные факта равно настолько же непостижимы, как и действие одного материального тела на другое, материальное же, отделенное пустым пространством *. Кант справедливо замечает в своей «Критике чистого разума», что мы могли бы рационально задаваться вопросом о воздействии материи на душу и души на материю, если бы знали, что такое материя и что такое душа в существе своем. Но так как и то и другое нам одинаково неизвестно, так как

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXVIII, п. п. 5—10.

и то и другое для науки только *гипотетические принципы двух различных сфер явлений*, созданные для выражения противоположности этих сфер, то вопрос о способе их взаимного воздействия остается вопросом, не представляющим данных не только для своего разрешения, но даже для своей правильной постановки. Почему бы душе не действовать на материю и материи на душу? Какие свойства души или материи знаем мы, которые не допускают их взаимного воздействия? Никаких. Но так как это воздействие совершается вне области нашего сознания, освещающего уже только результаты этого воздействия (ощущения и чувствования, с одной стороны, и произвольные телодвижения, вследствие желаний, с другой), то нам остается только признать существующий факт и в то же время признать невозможность его объяснения, а затем изучать последствия этого факта. Мы так и поступим.

2. Власть души над телом очень велика: она может доходить даже до такого истощения сил тела в тех или других произвольных движениях, до такого извлечения этих сил из растительных процессов организма, что самые эти процессы уже останавливаются, за тем следует или болезнь, или даже смерть. Эта же власть души над телом дает нам возможность не только разрушительно, но и спасительно действовать на здоровье телесного организма, откуда и происходит все врачебное значение гимнастики. Направляя *произвольно* процесс выработки физических сил к тем или другим мускулам, мы отвлекаем эти силы из других частей организма и из других процессов и тем самым получаем возможность *произвольно* действовать на здоровье физического организма. Так, телесные упражнения имеют заметное влияние на уменьшение раздражения в центральных мозговых органах, и едва ли есть лучшее средство успокоить раздраженный головной или спинной мозг, как занятие умеренными гимнастическими упражнениями.

Но лечебное значение гимнастики не ограничивается только таким грубым, *огульным* воздействием. Прак-

тика показывает, что гимнастика, специализируя так или иначе *произвольные* движения человека, излечивает множество застарелых болезней. Для психолога же в этом лечении гимнастикою замечательно то, что в нем человек *лечится положительно одною своею волею*, которая во всяком случае есть ближайшая причина всех произвольных движений, употребляемых гимнастикою как врачебное средство. Принимая же в расчет, на какое множество физических процессов организма воля человека оказывает более или менее сильное влияние, мы нисколько не сомневаемся, что *воля* как могущественнейшее врачебное средство будет более и более прилагаема в медицине. Чтобы убедиться, как велико может быть влияние воли на физические процессы, стоит припомнить, какие чудеса действия воли на тело показывают нам индийские фанатики и фокусники. Конечно, в этих случаях могучим средством человеческой воли распоряжаются фанатизм и шарлатанство; но от этого самое средство остается не менее сильным, и эта сила дает нам полное право думать, что ею могут быть достигнуты важные результаты, если она будет направляема светлым и серьезным умом европейца.

3. Но кроме того, что, направляя произвольно процесс выработки физических сил в те или другие физические движения, мы отвлекаем эти силы из других частей организма и из других процессов, мы еще могущественно и произвольно содействуем особенному развитию тех мускулов, к которым устремляем по произволу преимущественную выработку физических сил из крови. Мы усиливаем питание мускулов и тем самым увеличиваем их объем, а объем мускула, как мы видели, есть условие количества сил, могущих в нем развиваться *. В этом явлении, подтверждаемом каждою мускулистою рукою кузнеца или сильно развитою стопою танцовщика, мысль Ламарка, слишком стушеванная Дарвином, находит себе блестящее и очевидное подтверждение. Наследственная же передача такого

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VIII, п. п. 11—12.

видоизменения органов, производимого произвольными усилиями, человека, едва ли может быть подвергнута сомнению. Мускулистые руки детей рабочего класса и нежная рука аристократа разве не показывают нам, что следы произвольных физических усилий могут так же передаваться потомственно, как черты физиономии или даже мимика? *

4. Бэн находит, что телесные движения сами по себе нам приятны; но это не совсем справедливо. Телесные движения могут быть нам приятны и неприятны. Приятны они нам, когда в них мы открываем выход *избытку* сил физических, который сам по себе приводит нервный организм в ненормальное состояние, отражающееся в душе тяжелым чувством. Давая же исход чрезмерному избытку сил, мы облегчаем это тяжелое чувство, удовлетворяем телесной потребности движения, и *такое* движение, конечно, должно быть нам приятно. Само же по себе чувство *усилия*, т. е. чувство извлечения душою сил из организма, всегда есть чувство неприятное, и напряженность этой неприятности тем сильнее, чем труднее извлекаются душою силы из организма, т. е., чем истощеннее организм сравнительно с тем движением, к которому душа его призывает.

5. Но очень часто неприятность чувства усилия может нейтрализироваться так, что самое усилие становится нам приятным по тому значению, которое мы придаем движению. Сознавая, например, пользу телесных движений для организма, мы с удовольствием подвергаемся тяжести усилия, как с удовольствием чувствуем боль горчичника, пиявок, едкого лекарства и т. п. Ощущение усилия остается *тяжелым*; но *неприятность* его исчезает. Сознавая, что за тратою сил следует утомление во всем теле и хороший аппетит, мы с удовольствием тратим силы, имея в виду удовлетворение аппетита и сладость отдыха, т. е. возвращение сил. Испытав на себе удовольствие, которым сопровождается жадное поглощение сил истощенным, но

* Там же, гл. XIV, п. п. 5—10.

истощенным не до расстройства, организмом, мы с удовольствием тратим силы, ввиду предстоящих наслаждений. Уже этих одних причин, кроме тех особенных целей, для которых можем мы предпринимать те или другие движения, достаточно для того, чтобы сделать нам приятным само по себе всегда тяжелое чувство усилия, с которым душа извлекает силы из растительных процессов для произведения произвольных движений.

6. Здесь рождается сам собою вопрос: простирается ли власть души только на мускульную систему и связанные с нею двигательные нервы, или она оказывает влияние и на нервы чувств? Бэн держится первого мнения; но это заставляет его впадать в противоречие с самим собою. Если можно еще, хотя с большою натяжкою, допустить, что мы, посредством каких-то неизвестных мускулов, оказываем произвольное влияние на наш слуховой орган, прислушиваясь *произвольно* к одним звукам и не слушая других *, или что мы произвольно, не изменяя положения глаза, можем сосредоточить внимание на избранной черте предмета, то какими же мускулами можем мы объяснить себе возможность *произвольного* влияния на ход наших представлений, а эта возможность, которую всякий замечает в самом себе, признается одинаково всеми психологами и тем же самым Бэном? ** Какими же мускулами можем мы объяснить возможность произвольного влияния на задержку наших чувствований, или, по крайней мере, на распространение и воплощение их в нервном организме? *** Таким образом ясные факты вынуждают нас признать, что власть воли простирается на всю нервную систему, а не на одни *двигательные нервы*, если двигательными нервами признавать только те, которые идут в мускулы. Кажется, рационально было бы предположить, что всякая дея-

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VII, п. 8 и примеч.
** Ibid., гл. XXIX.
*** См. выше, гл. XII, п. п. 11—12.

тельность нервной системы, будет ли она выражаться в телесных движениях или в тех необходимо предполагаемых движениях нервных молекул, которыми сопровождаются как умственные, так и чувственные процессы, что все эти нервные движения происходят более или менее под влиянием души, область которого физиология еще не обозначила. Сделав такое предположение, мы поймем, откуда рождается то заметное чувство усилия, которое мы испытываем не только при произвольных телесных движениях, но и при произвольных умственных или чувственных актах,— когда, например, мы стараемся вытеснить из нашего сознания какую-нибудь беспокоящую нас мысль или приостановить распространение в организме какого-нибудь возникшего в душе нашей чувствования. Наблюдая внимательнее над собою, мы убедимся, что такое насильственное, т. е. *произвольное*, подавление нами самими наших же мыслей и чувствований, равно как и произвольное направление нашего внимания обходится нам не даром, и мы испытываем положительно физическое утомление, следовательно, трату физических сил на физические движения, вызванные нашими умственными процессами, хотя они и не обнаруживаются видимыми сокращениями мускулов.

7. Мы согласны с теми психологами, которые, подобно Гербарту и Бенеке, полагают, что воля как власть души над нервным организмом *развивается* и *формируется опытами*; но не согласны приписать опытам самое происхождение воли. Такое мнение основано на той общей, логической ошибке, которая заставляет, например, предполагать, что способность зрения или способность слуха есть произведение опыта, т. е. самой деятельности зрения или слуха. Еще Аристотель заметил, что для того, чтобы какая-нибудь способность могла развиваться деятельностью, необходима уже самая эта способность в зародыше. Для того, например, чтобы влияние света на организм животного могло развить в нем способность зрения и сформировать зрительный орган, как это предполагают некото-

рые физиологи и психологи, необходимо уже, чтобы организм мог испытывать на себе влияние света и притом влияние света не как тепла, а именно как влияние света, т. е., другими словами, чтобы организм мог уже иметь способность зрения *. То же самое относится и к власти души над телом. Чтобы опыты этой власти сделались возможными, следует необходимо уже предположить самую власть. Напрасны были бы все попытки наши овладеть нервным организмом, если бы он не поставлен был в особое отношение к нашей душе, как напрасны были бы все попытки одною волею, без посредства нервов и мускулов передвинуть с места на место предмет, вне нас лежащий.

8. «При начале жизни,— говорит Бэн,— не существует никакой связи между каким бы то ни было физическим страданием и действием, рассчитанным на то, чтобы избавиться от этого страдания. Этот факт должно заметить твердо; ибо чрез него выясняется сама природа воли *как приобретения, создаваемого чрезвычайно постепенно»* **. Однако тот же самый Бэн сознается несколько выше, что нет точных доказательств этого факта. Что же это за факт, существование которого нельзя доказать? Это уже, следовательно, не факт, а предположение, извлекаемое из наблюдений постепенного формирования в детях их власти над телесными движениями. Факт, следовательно, тот, что власть души над телом, или воля, развивается постепенно посредством опытов. В этом нельзя и сомневаться. Но вопрос заключается в том, что́ заставляет душу делать эти опыты? Если опыты эти выходят, как

---

* Principles of Psychologie, by Spencer, p. 397—404. Спенсер хочет показать, как *осязание* света может мало-помалу перейти в зрение. Но, во-первых, следует предположить осязание света уже существующим, а во-вторых, свет и теперь осязается, но как тепло, а между осязанием тепла и зрением граница все же непереходимая. Если мы ощущаем дрожь при звоне большого колокола, то разве мы не отличаем ощущения дрожи от ощущения звука? Разбор психологической теории Спенсера был помещен нами в «Отечеств. Запис.» (кажется) за 1866-й год.

** The Will, p. 251.

предполагает Бэн, из избытка мозговой энергии, заставляющей тело двигаться, то это не будут опыты произвольных движений; а от действий непроизвольных к произвольным нет перехода. Это выпустили из виду и Мюллер и Лотце, делающие то же предположение. Сколько бы непроизвольных движений ни выполнял организм, все же ему останется сделать *инициативу* действия произвольного: с усилием привести в движение мускулы, не вынуждаемые к этому движению рефлексом. Положим, как и предполагает Лотце, что страдание, наприм., страдание голода, непосредственно, собственною своею силою, приводит организм в разнообразнейшие, хотя совершенно бесцельные движения, и что при этих движениях организм случайно попадает на предмет, удовлетворяющий голоду и утишающий страдания; но и после этого все же останется сделать душе инициативу произвольного движения. Она будет знать, какой предмет ей нужен, но как ей узнать, какие нервы ей нужно привести в движение и что она может это сделать, если захочет? Иначе ей остается *опять ожидать*, пока страдание не приведет организм в бесцельные движения и пока одно из этих движений не попадет на удовлетворяющий предмет. Как ни ставьте эту догадку,— все же нет *перехода* от *непроизвольных* движений к *произвольным*, и нам остается только признать, что *способность воли* как власти души над телом принадлежит душе так же, как и способность чувствования, и что это *факт*, далее неразлагаемый и ни из чего невыводимый.

9. Нет сомнения, что власть души над телом расширяется опытами; но нет возможности не признать *врожденной* власти, которая, будучи приложена к сложным рефлексам, установленным уже самою природою организма, оказывается очень обширною. Если бы ребенок должен был опытами дойти до сложного акта сосания груди, то он скорее выучился бы ходить, чем сосать грудь и глотать пищу. Вот почему мы можем объяснить только крайним увлечением Бэна, когда он говорит, что человек выучивается даже дышать. Го-

раздо естественнее признать, что такие сложные рефлексы, каковы сосание, глотание или дыхание, возбуждаются сначала какими-нибудь физическими причинами, как, напр., прикосновением воздуха к легким, прикосновением груди или даже пальца к губам, пищи к глотке и т. п. В этих актах сначала нет воли; но они могут повести к первому проявлению воли в ребенке. Чувствуя голод, а потом удовлетворение его, ребенок может уже и сам *попытаться* привести в движение сложный рефлекс питания. Но как начинается эта попытка и какими средствами она осуществляется, — это остается для нас совершенно неизвестным. Об этом, пожалуй, можно много фантазировать; но придти к какому-нибудь положительному результату едва ли возможно.

10. Отказываясь объяснить таинственное рождение первых попыток появления власти души над телом, мы тем не менее видим ясно, как эта власть, данная душе, а не приобретенная ею, точно так же данная, как и способность чувствовать, формируется потом мало-помалу именно через посредство опытов. Так, мы действительно замечаем, что ребенок мало-помалу приобретает способность направлять сначала движение глаз за движением внешних предметов, а потом движение рук к предмету, движение пальцев, чтобы удержать предмет, и т. д. Мы видим также, как мало-помалу, посредством опытов, установляется у ребенка связь между слуховыми и голосовыми органами, отчего появляется физическая возможность речи. Вот отчего при бездеятельности слуховых органов, самая речь становится невозможною, хотя голосовые органы развиты как следует. Глухо-немой лишен возможности контроля над звуками, которые он издает, и только это одно мешает ему говорить. В училищах глухонемых заменяют, хотя не вполне, этот контроль слуха контролем зрения и осязания, заставляя глухо-немого, осязая горло и смотря в зеркало, наблюдать движения своего собственного рта и горла в то время, когда он ощущает усилие для произведения тех или других звуков, хотя и не слышит этих звуков.

11. Мы также вполне согласны с Бэном, когда он доказывает, что те самые действия, которым мы выучились медленным путем сознавания и попыток, превращаются потом в сложный рефлекс, который выполняется уже быстро и без всякого труда, только под влиянием того желания, которое руководило нами, когда мы ему выучились *. Так, ребенок многочисленными, весьма заметными опытами выучивается подымать руку и протягивать ее к предмету. При этих опытах участвуют и зрение, и осязание, и память; но когда через повторение движение это сделается привычным рефлексом, то ребенку уже не нужно повторять всего длинного процесса ученья, а стоит только *захотеть* протянуть руку к цветку, чтобы она протянулась и сорвала цветок. Наблюдая над развитием детей, мы заметим, что вначале они даже не умеют выплюнуть горького или противного куска, попавшего к ним в рот, так что мать или няня должны их учить и этому нехитрому действию, которое выполняется потом дитятею и взрослым почти совершенно рефлективно.

12. *Согласование* движений различных органов приобретается опытами; но опытами же приобретается и способность *разъединять* такие движения, которые связаны уже самою природою в один рефлекс. Одно из затруднений, представляющихся учителю игры на фортепьяно, состоит в том, чтобы разъединить совместное и рефлективное движение пальцев, установленное самою природою, и приучить ученика мгновенно выполнять каждым пальцем *отдельно* то или другое движение. Кажется, нетрудно вертеть обе руки разом в разные стороны; но только немногие фокусники и посредством долгого ряда упражнений достигают выполнения этого фокуса. Индийские фокусники показывают нам, что власть человека в этом отношении далеко еще не исчерпана. Трудно решить, почему иные люди могут двигать ушами или носом, тогда как другие не могут. Бэн объясняет это *случайным* направлением нервного

* The Will, p. 394.

тока к таким мускулам, к которым он у других не направляется; но *случай* объясняет все, т. е. в сущности не объясняет ничего, и пора бы уже отвыкнуть безотчетно употреблять это слово, которое значит как раз то же, что и слово «не знаю», но многих обманывает, заставляя их думать, что они сказали что-то, хотя в сущности они ничего не сказали.

Глава XXXIX

ВОЛЯ КАК ЖЕЛАНИЕ: ЭЛЕМЕНТЫ ЖЕЛАНИЯ РЕАЛЬНЫЕ И ФОРМАЛЬНЫЕ

Отличие желания от стремлений (1).— Воспоминание есть необходимый элемент желаний (2).— Видоизменение самых стремлений опытами удовлетворения (3—4).— Нервные следы чувствований (5).— Воспоминание и воспроизведение чувствований (6—7).— Системы чувствований (8).— Темнота вопроса о следах чувствований (9).— Есть ли желание у животных? (10).— Мы желаем повторения чувствований (11).—Желания реальные и желания формальные (12—16)

1. Желание, как мы часто упоминали, есть уже сложное душевное явление, образующееся в человеке в течение его жизни на основании опытов удовлетворения врожденных человеку стремлений. Прежде всего заметим, что желание есть особое (sui generis) *чувство*, которое всякий испытывает, но определить которое, как и всякое другое элементарное чувство, никто не в состоянии. Если мы скажем, что *чувство* желания (не самое желание) есть чувство неудовлетворенного стремления, соединенного с представлением его удовлетворения, то этим мы перечислим только условия, при которых желание появляется, но никак не выразим самого чувства желания. Стремление без представления того, к чему стремимся, может заставить нас страдать; но мы сами не будем знать причины наших страданий: только при представлении предмета, удовлетворяющего мучащему нас стремлению, оно превратится в желание, которое в самом себе имеет уже му-

чительный элемент стремления. Следовательно, для желания необходим уже опыт удовлетворенного стремления.

2. Но во всяком желании, кроме этих *двух* элементов: предполагаемого стремления и сознаваемого представления того, к чему стремимся, есть еще *третий* элемент, а именно — *воспоминание* того чувствования, которое мы испытали при том или другом опыте удовлетворения наших стремлений. Первые два элемента желания нам уже знакомы, о третьем мы упоминали только мимоходом, тогда как он очень важен. Признавая, что в желании есть необходимо *воспоминание* раз или несколько раз испытанного нами чувствования, мы должны признать, что чувствования, как и представления, вышедшие из нашего сознания, оставляют в нас *следы*, которые потом возрождаются при воспоминании. Сохранение в нас, бессознательно для нас самих, этих следов чувствований, как и следов представлений, одинаково таинственно и одинаково не подлежит сомнению. Кто же из нас не сознает, что в нем сохраняются не только следы образов и звуков, но и следы чувствований, им пережитых? Как они сохраняются,— мы этого не знаем; но, судя по тому, как они снова возникают к сознанию, мы должны заключить, что и сохраняются они различно.

3. Прежде всего заметим, что опыты удовлетворения наших стремлений, всегда сопровождаемые чувствованиями, оставляют свои следы в видоизменении, в специализации самих наших стремлений. Удовлетворяя так или иначе нашим органическим или растительным стремлениям, мы значительно видоизменяем и определяем самые эти стремления. Так, привычка к той или другой пище делает для нас иную пищу не только неприятною, но даже вредною, и, наоборот, можно привыкнуть к такой пище, которая для других вредна. То же самое замечаем мы и в отношении стремлений духовных. Сначала в нас живет общее стремление к красоте; но, смотря по способу удовлетворения этого стремления, само оно видоизменяется, специали-

зируется, и человек мало-помалу делается способным только к красоте того или другого вида и притом на той или другой ступени ее развития. Отсюда различные понятия о красоте у различных народов, у одного и того же народа на различных ступенях его развития, у различных людей и различных классов общества, у одного и того же человека в различные периоды его жизни.

4. Но ничто так не разнообразится в людях, как удовлетворение *душевного* стремления к деятельности. И это понятно; ибо тогда как содержание *телесных* и *духовных* стремлений, хотя в общих чертах, но уже дано нам, содержание *душевного* стремления к деятельности создается самою жизнью и потому бесконечно разнообразно, как самые жизни людей. Мы увлекаемся к той деятельности, к которой предварительно выработали уже более средств, выплели более связных сетей представлений, какого бы рода они ни были. Но так как жизненные результаты в этом отношении для каждого человека различны, то также различны и увлекающие их сферы деятельности. Здесь, следовательно, видоизменяется не самое стремление, а следы представлений; стремление остается одно и то же: стремление к деятельности, по возможности, обширной и в то же время, по возможности, легкой. Если же остается след в самом стремлении, то именно только в *размере* той деятельности, которой она требует. Человек, мало развитой, мало живший душевною жизнью, удовлетворяется такою узкою душевною деятельностью, которая для другого, развитого человека, привыкшего к широкой деятельности, и, может быть, в той же самой сфере, покажется невыносимо неудовлетворительной.

Таким образом, мы видим, что самые стремления наши, уже независимо от наших чувствований, видоизменяются или участняются, определяются, специализируются опытами нашей жизни. Обратившись же к сохранению следов пережитых нами чувств, мы найдем, что и это сохранение, судя по возникновению следов к сознанию, бывает не одинаково.

5. Наблюдая над собой, мы заметим, что часто какое-нибудь слово, звук, картина производят на нас веселое или грустное, приятное или неприятное впечатление; вызывают в нас чувства отвращения, любви, гнева, страха, так что мы сами не можем сразу дать себе отчета, почему это впечатление, безразличное само по себе, так, а не иначе на нас подействовало. Но, сделав усилие над нашею памятью, мы иногда открываем, что эти образы, звуки, картины, безразличные сами по себе, связаны в нашей памяти с воспоминанием какого-либо события, переполненного именно тем чувством, которое вызвано в нас отрывочным представлением. Здесь ясно, что след чувства как-то слился с самим следом представления и жил вместе с ним в нашей нервной системе, бессознательно для нас самих. Такое возникновение пережитого чувства к сознанию несправедливо было бы назвать только *воспоминанием*, а скорее следует назвать *воспроизведением*, ибо при нем мы опять переживаем прежнее чувство.

6. Собственно *воспоминанием* чувства следует назвать тот акт нашей души, когда мы, вспоминая какое-нибудь представление, вспоминаем и чувствование, когда-то его сопровождавшее, но уже не испытываем самого этого чувствования. Это уже воспроизведение не самого чувства, а того акта сознания, или, лучше сказать, *самосознания*, которым мы отделили это чувство от других чувств. Естественно, что если мы вепоминаем таким образом приятное чувство, то в нас рождается *желание* его воспроизведения, а если неприятное,— то соответствующее этому *нежелание*. Разница между *воспоминанием* и *воспроизведением* чувства и обозначается именно нашим желанием или нежеланием. Бенеке, на иносказательном языке своей психологии, выразил это душевное явление довольно удачно, говоря, что по мере того как *стремление* освобождается от *впечатления*, с которым оно было связано более или менее крепко, само стремление становится не неопределенным стремлением, готовым соединиться со всяким впечатлением, но стремлением, уже определенным по

тому впечатлению, которое от него отделилось,— становится *желанием* *.

7. Собственно говоря, всякое *воспоминание* чувствования сопровождается хотя легким его *воспроизведением*. Но мы сознаем всю разницу между этим бледным воспроизведением и тем ярким чувством, которое обхватывало нашу душу, когда действительность влияла на нее непосредственно. И чем сильнее эта разница, тем томительнее наше желание возобновить наше прежнее чувство во всей его прежней яркости. В этом отношении также следует различать следы чувствований, оставшиеся при удовлетворении душевного стремления к деятельности, от следов чувствований, оставшихся при удовлетворении стремлений телесных. Если, вспоминая наслаждение хорошим обедом, мы желаем возобновить его, хотя еще и не чувствуем голода, то от этого не родится желание есть, если телесное стремление еще не успело возникнуть в нас; но рождается желание душевной деятельности, которую дало нам это наслаждение.

8. Следы пережитых нами чувствований сохраняются в нас, неведомо для нас самих, целыми обширными системами, соединенными с такими же системами представлений. О способе этого сохранения мы не можем сказать ничего фактически; но оно несомненно. В каждом человеке живут такие системы следов чувствований, силы и обширности которых он и не подозревает, если случай не обнаружит их. Так, мы можем сильно любить человека, с которым постоянно живем, и не ощущать этой любви до тех пор, пока какое-нибудь несчастье не покажет нам всю глубину нашей привязанности. Человек может прожить всю жизнь и не знать, как сильно любит он свое отечество, если случай, напр., долговременное удаление, не обнаружит для него самого всю силу этой любви. На этом основании некоторые хотели отделить страсти спокойные от аффектов; но Гербарт совершенно справедливо замечает, что

---

* Benecke's Lehrb. der Psych. § 215.

всякая такая спокойная, спящая страсть может превратиться в сильнейший аффект, совершенно возмущающий наше душевное спокойствие *.

9. Вообще сохранение в нас следов пережитых чувствований — самая темная глава в психологии. Ясно только одно, что в этом сохранении есть много общего с сохранением в нас следов наших представлений. Следы чувствований также сохраняются вне нашего сознания, в них также мы замечаем и душевный, и нервный элементы; в воспроизведении их также сходятся душевные элементы с нервными; самая сила воспоминаемого чувства зависит от силы представления, с которым оно связано. Если представление, наполнявшее когда-то счастьем всю нашу душу, ярко возникает в нашем сознании, то бывшее чувство снова как бы загорается в нас: быстро вспыхивает, но и быстро меркнет, не поддерживаемое всею силою действительности, в отношении которой наше представление есть только слабый, бледный образ. В одном и том же душевном акте, как справедливо замечает Бенеке, воспоминание и воспроизведение чувства часто сменяют друг друга. Но ясно, что такое воспоминание чувства есть только акт *самосознания*, отличившего это чувство от других и оценившего его значение в отношении наших стремлений.

10. Но если *такое* желание есть плод *самосознания*, то следует признать, что оно может быть только у человека, ибо только человек обладает самосознанием. Однакоже мы ясно наблюдаем желания и у животных. Как же объяснить их? По всей вероятности, желание

---

* Herb. Lehrb. der Psych. § 104. В этом месте Гербарт приходит в видимое замешательство, не зная, куда отнести ему сердечные чувства, необъяснимые без стремлений, которые он отверг (§ 111), и сваливает все дело на физиологию, по тому поводу, что сердечные чувства имеют свое воплощение: горе — в слезах, стыд — в краске и т. п. (§ 105 и 106). Но тогда и речь есть явление физиологическое, а также и умственное чувство удивления, которое также имеет свое воплощение. Это место невольно наводит на мысль, что сам Гербарт не вовсе не сознавал односторонность своей системы.

у животных есть только пробуждение стремления, видоизмененного прежним удовлетворением. Пробуждение это или зависит от органических причин или вызывается видом предмета, раз или несколько раз удовлетворившего тому или другому стремлению?

С этой точки зрения Сократ был совершенно прав, приписывая желания только людям; правы и гербартианцы, утверждающие то же самое, но не объясняющие различия между желанием человека и соответствующим явлением у животных.

11. Разница между воспоминанием и воспроизведением чувства, или его повторением, обозначается *желанием* или *нежеланием*. Мы желаем повторения действительности, конечно; но в сущности мы желаем повторения чувства, вызванного в нас этою действительностью. Следовательно, понятно, что мы желаем повторения только тех впечатлений действительности, которые были нам приятны, так или иначе удовлетворяя нашим стремлениям. Это совершенно ясно для всех чувствований, возникающих из удовлетворения телесных и духовных стремлений; что же касается до душевного стремления к деятельности, то оно увлекает нас и к воспроизведению таких чувствований, которые, сами по себе, не могут доставлять нам удовольствия. Ненависть, гнев, даже страх, горе и отвращение могут, соединившись с представлениями, составить такие могучие сети сочетаний в нашей душе, что будут перетягивать, увлекать ее к себе, хотя для нее, конечно, не может быть ничего приятного ни в чувстве страха, ни в чувстве отвращения.

Мы можем весьма сильно желать видеть предмет, возбуждающий в нас гнев или отвращение; но это не есть уже желание возобновления пережитого удовольствия, а порыв душевной деятельности в данном направлении. Удовлетворение же стремления души к деятельности имеет всегда в результате своем не чувство удовольствия, а самую деятельность *.

---

* См. выше, гл. XXIV, п. 16.

12. В этом отношении мы считаем возможным разделить все неисчислимые желания человека прежде всего на два рода: *желания реальные* и *желания формальные*. К *первым* относятся все желания, возникающие из наших действительных, прирожденных нам, телесных или духовных стремлений; ко *вторым* — все желания, возникающие из общего стремления души к деятельности, каково бы ни было ее содержание. В основе реальных желаний наших всегда лежит врожденное стремление, как бы мы ни определили и ни видоизменили его опытами удовлетворения. Как вначале мы стремимся только *вообще* к пище, какова бы она ни была, а потом к определенной пище, так что другая становится для нас почти невозможною,— точно так же вначале мы вообще стремимся к красоте; но потом, вследствие опытов и чувствований, которыми они сопровождаются, это общее стремление к красоте до того специализируется, что мы теряем уже возможность понять иную красоту, кроме той, которая долго возбуждала в нас чувство красоты. И телесная и духовная пища своим специальным содержанием специализирует наши и телесные, и духовные стремления. Нельзя сказать того же самого о нашем душевном стремлении к деятельности: оно *равнодушно* к своему содержанию и увлекается только легкостью и обширностью деятельности. Сильно развитое чувство ненависти, т. е. комбинированное с обширными ассоциациями представлений, точно так же привлекает к себе деятельность души, как и сильно развитое чувство любви. Мы не можем любить отвратительное; но, тем не менее, отвратительное может увлекать к себе нашу душу силою и разнообразием тех ассоциаций, с которыми комбинировалось чувство отвращения.

13. Особенно важное значение это наше деление желаний на *реальные* и *формальные* приобретает при переносе формальных желаний в реальную область стремлений телесных.

Мы не можем желать удовлетворения телесных стремлений, когда они уже удовлетворены; но можем доса-

довать на то, что удовлетворение этих, уже удовлетворенных стремлений не дает приятной деятельности нашей душе, и тогда являются у нас попытки возбудить эти стремления, раздразнить, *разворотить* их, как прекрасно подметил русский язык в своем характеристическом слове — *разврат*. В удовлетворении наших органических потребностей, по мере их органического, независящего от нас возрождения, нет разврата, хотя и может быть неумеренность, унижающая человека. Разврат же начинается, когда мы вносим нашу потребность душевной деятельности в сферу телесных стремлений, требуем от тела пищи для неутолимого стремления к душевной деятельности, и когда тело, уже удовлетворенное, отказывает в ней, то мы делаем попытки возбудить, разворотить в нем успокоенные стремления.

14. Эти попытки не остаются бесплодными. Специализируя общие и простые органические стремления, мы можем сильно разнообразить их и в этом разнообразии удовлетворения открывать все большую и большую сферу для душевной деятельности. В этом стремлении человек из одного простого органического стремления наплодил тысячи, которые, обратившись в привычки тела, мало-помалу перестают доставлять ему удовольствие при удовлетворении, но мучат его при неудовлетворении. Животное имеет те же органические потребности, как и человек; но относится к ним гораздо нормальнее и не распложает их. Это происходит оттого, что хотя у животного и замечается стремление к душевной деятельности, но в самом этом стремлении не замечается *стремления к прогрессивности*, ясно замечаемого у человека. Возвращаясь к своей прежней душевной деятельности, человек уже не удовлетворяется ею, а хочет расширить ее пределы далее: животное же вращается в одном и том же кругу и не стремится его расширить. Вот отчего из простых и немногочисленных органических потребностей, общих всему животному миру, человек насоздавал целый огромный и сложный мир *потребностей* и, привыкая к удовлетво-

рению их с детства, часто потом стонет под их тяжестью.

15. Отношение душевного стремления к деятельности, к реальным желаниям, возникающим из *духовных* стремлений, несколько другое. Наслаждаясь искусствами и наукою, мы усиливаем, как верно заметил Кант *, самую нашу способность наслаждаться. Но это усилие способности духовных наслаждений невозможно тогда, когда мы *ищем только наслаждений* в искусстве и науке. Правда, что эти предметы, по бесконечности своей, не могут быть исчерпаны, как исчерпываются наслаждения телесные; но зато, чтобы расширить наслаждение ими,— а такое расширение составляет необходимое условие *человеческого* наслаждения,— мы должны преодолевать тягость труда, к чему не может вызвать нас один дилетантизм, а только та идея, к которой мы стремимся, вовсе не разбирая, сулит ли она нам наслаждения или страдания.

Стремление к истине, как бы ни горька была она, влечет истинного ученого, и только при таком стремлении самая способность наслаждаться истиною расширяется. Кроме того, стремления телесные возрождаются периодически; стремления же духовные не знают такой периодичности и могут расти, никогда не засыпая.

16. Перечисляя условия появления в нас желаний, мы видим, что самое главное условие есть все же стремление.

Без стремлений — нет желаний; но если все наши стремления удовлетворены, то остается всегда одно, которое ничем нельзя удовлетворить,— стремление души к деятельности. Оно-то именно и делает невыносимым состояние человека, когда у него нет желаний, ибо наполняет душу одним страстным желанием жить, страстным и мучительным до того, что человек, не видящий возможности удовлетворить ему, решается прекратить жизнь.

---

* Kant's Anthrop. § 62.

Глава XL

ВОЛЯ КАК ЖЕЛАНИЕ: ВЫРАБОТКА ЖЕЛАНИЙ В УБЕЖДЕНИЯ И РЕШЕНИЯ

Переход желания в решимость (1).— «Я желаю» и «я хочу» (2).— Примеры перехода желаний в решимость (3—6).— Обдуманность (7).— Процесс обдумывания (8—10).— От чего зависит совершенство этого процесса? (11—16)

1. В предыдущей главе мы видели, каким образом из немногих врожденных человеку стремлений разрождается в нем неисчислимое множество желаний и нежеланий, которые могут очень часто противоречить одно другому. Но так как желание делается *волею* души, или ее *решимостью*, только при том условии, чтобы оно овладело всею душою, сделалось *единым* желанием души в данный момент времени, то понятно само собою, что для того, чтобы перейти в решимость, желание должно выдержать борьбу с противоположными ему желаниями и нежеланиями и одолеть их. Проследим же эту выработку желания в форму решимости, которая выражается уже властью души над телом и переходит в выполнение, если условия действительности, внешней для человека, не представляют тому преграды.

2. Почти все психологи, начиная с Аристотеля, отличают желание от решимости и говорят, что «я желаю» — не значит «я хочу». Но это справедливо не для всех возрастов человека. В младенчестве, как мы заметили выше, желать и хотеть значит одно и то же. Но чем старше становится человек, тем дальше у него решение от желания. Это явление, как мы уже имели случай заметить, объясняется малочисленностью, разорванностью и малосложностью тех сочетаний, которые существуют в душе дитяти, в сравнении с многочисленными, связными и обширными сетями сочетаний, наполняющими душу взрослого. Желание, зародившееся в душе младенца, не находя в ней сопротивления в других представлениях и связанных с ними желаниях, мгновенно овладевает всею душою и потому непосредственно пре-

вращается в акт воли. Совершенно не то видим мы в душе взрослого. Чтобы овладеть этою душою (а только при этом условии желание становится волею), желание должно преодолеть множество противоборствующих представлений и если не все те, которые находятся в душе, то, по крайней мере, те, с которыми оно встретится на пути своей выработки, и тогда только оно, может быть, на одно мгновение даже, станет *единственным желанием души*, т. е. волею или решением. Поясним это примерами.

3. Человек хочет взять вещь, которая ему нравится, т. е. которая так или иначе удовлетворяет существующему в нем стремлению. Если с представлением этой вещи не связано никаких других противоборствующих представлений, то желание немедленно же перейдет в акт воли, т. е. станет выполняться, если не встретит каких-нибудь препятствий уже не в душе, где оно их не нашло, но во внешнем для души мире. Дитя хочет поднять слишком тяжелую вещь и немедленно же делает усилие. Но вещь не поддается этим усилиям. Вследствие многих таких неудачных попыток, с представлением о вещи связывается уже другое представление — представление о ее тяжести. *Тогда только в душе дитяти желание отделяется от решения.* Дитя все же будет *желать* поднять вещь; но уже не может *захотеть* этого, не может *решиться* поднять ее, потому что противоборствующее представление о тяжести вещи не позволит желанию перейти в попытку исполнения. Чем далее живет дитя, тем более накопляется в душе его представлений, проникнутых чувствованиями; чем сложнее становятся сочетания этих чувственных представлений, тем труднее родившемуся желанию пробиться сквозь все эти чувственные сочетания, одолеть одни, обойти другие и, овладев всею душою, превратиться в *решение*, за которым как неминуемое последствие следует акт воли, т. е. попытка выполнения.

4. Представим еще другой пример, более сложный, Мальчик хочет взять вещь, которая ему нравится, т. е.

которая обещает удовлетворение тому или другому его стремлению. Но уже желанию этому трудно пробиться сквозь целую массу накопившихся в душе представлений. Положим, что вещь, которую дитя хочет взять, составляет чужую собственность. С представлением о вещи возникает и представление чужой собственности. Это представление чрезвычайно сложно: это уже целая громадная ассоциация представлений и притом такая, которая в каждой душе имеет свою особую историю. Один познакомился с понятием о собственности, испытав на самом себе горькое чувство, когда у него отняли вещь, доставлявшую ему удовольствие; другой познакомился с понятием о собственности потому, что его наказали, когда он тронул чужую вещь; третьему внушили представление о собственности взрослые, говоря: «это твое, а это не твое»; «чужое трогать стыдно» и т. п. У каждого, кроме того, в представление о чужой собственности вплелись следы множества разнообразнейших опытов. Одному удавалось часто пользоваться чужою собственностью; другого всякий раз находили и наказывали; третьему только грозили, но не наказывали; четвертого бранили, но не отымали даже вещи; пятого даже защищали, хотя он брал чужую вещь; шестого даже хвалили за ловкость и смелость и т. д. Все эти опыты, перемешиваясь между собою, оставляли свои следы в душе человека, а из всех этих следов выткалась чрезвычайно сложная сеть чувственных сочетаний, которую мы называем понятием о чужой собственности. Возродившееся желание захватить чужую вещь пробегает или по всей этой сети представлений, или только по одной части ее, так как другие следы слишком слабы и не возникли во-время в сознании. Удастся желанию победить эту сеть представлений,— и чужая вещь взята; не удастся,— и желание осталось желанием, не перейдя в решение.

5. Однакоже желание, побежденное таким образом, не всегда побеждено окончательно. Положим, что чужая вещь имеет много привлекательного для дитяти, и вот дитя, отказавшись взять ее, продолжает о ней ду-

мать: ставит себя в разные отношения к привлекающей его вещи, изменяет ее в своем воображении так или иначе, представляет возможность взять ее украдкою и т. д., словом, выплетает уже обширную ассоциацию представлений, связанных одним желанием — желанием чужой вещи. Но эта обширность ассоциации сама по себе не решит еще поступка, как то полагает Гербарт: она только установит постоянство желания, но не его напряженность, которая условливается уже самою напряженностью стремления, давшего начало желанию. Напряженность же стремления опять зависит от разных причин: или стремление сильно само по себе, как, напр., у лакомки, который давно не лакомился, или оно сильно потому, что другие слабы, потому что у мальчика, наприм., нет деятельности и что в душе его нет других, более сильных интересов, которые могли бы увлечь к себе его душу. В этом последнем случае данное стремление усиливается всею силою неудовлетворенного стремления к деятельности. Вот почему праздность детей бывает причиною множества безнравственных поступков. Если в каком-нибудь заведении дети страдают от скуки, то надобно непременно ожидать, что появятся и воришки, и лгуны, и испорченные сластолюбцы, и злые шалуны. «Увеличенный гнет противоположности, говорит Фолькман, может оказать на желание двоякое влияние: он может потемнить представление, в котором желание имеет свое место (?), и может поднять его до maximum'а напряженности. Первое случается, когда представление довольно изолировано; второе, когда оно уже сделалось средоточием целой сети представлений, тогда как противоположное стоит одиночно. Отсюда правда в известном выражении Ларошфуко, что «удаление действует на наши страсти, как буря на огонь: слабый тушит, сильный превращает в пламя»*. Это описание совершенно справедливо; но только для одних желаний, возникающих из душевного стремления к деятельности. Там, действительно, в

* Volkman's Lehrb. der Psych. § 132.

борьбе желаний дело решается относительною обширностью ассоциаций; но в желаниях, возникающих из телесных стремлений, решает также и напряженность самого стремления. Как бы ни одиноко стояло желание есть, но если голод силен, то это одиночное желание опрокинет громаднейшие ассоциации представлений.

6. Тем же путем совершается борьба желаний и в душе взрослого человека, только борьба эта становится еще сложнее, по большей сложности чувственных ассоциаций, наполняющих его душу. Но здесь рождается очень важный вопрос. Мы сказали, что иногда вырабатывающееся желание пробегает *всю* сеть противоборствующих ему представлений и преодолевает их или преодолевается ими, а иногда борется только с некоторыми представлениями, уклоняясь от одних, вовсе не замечая других, которые могут возникнуть в сознании уже после того, как поступок совершен. В этом отношении и характеры людей различны, и ход желаний в одной и той же душе бывает различен. Это различие и выражается в том, чтó мы называем большею или меньшею *обдуманностью* поступка.

7. Гербарт весьма основательно приписывает обдуманность опыту. Удовлетворив какому-нибудь своему желанию необдуманно, человек очень скоро испытывает, что он поступил против другого своего желания. Так, например, удовлетворив минутному порыву гнева, мы оскорбили необдуманным словом любимого человека; но вслед за тем очень скоро испытываем, что, удовлетворив одному нашему желанию, мы нарушили другое, гораздо более обширное, связанное с громадною сетью представлений, но мимо которого как-то проскользнуло порывистое желание удовлетворить чувству гнева. «Таким образом, говорит Гербарт, человек мало-помалу узнает, как часто он может быть неверным самому себе»*, т. е., другими словами, человек опытами узнает, что часто, удовлетворяя какому-нибудь желанию, которое в данный момент кажется ему наиболь-

* Lehrb. der Psych., von Herbart. § 229.

шим, он в то же время противодействует другому, которое в нем гораздо сильнее и обширнее. Опыты эти, часто повторяясь, оставляют в душе более или менее сильный и прочный след, который можно высказать в немногих словах, выражающих, что поспешное удовлетворение желания, когда мы удовлетворяем ему прежде, чем оно померяется в своих силах с другими, живущими в нас желаниями и нежеланиями, часто причиняет нам страдание, гораздо более прочное и обширное, чем то удовольствие, которое мы получили от удовлетворения необдуманного желания. Когда такое сложное чувственное представление свяжется с обширными ассоциациями следов различных опытов, своих и чужих, тогда оно является в душе могущественною *препоною* для всякого рода желаний, мимо которой не может пройти ни одно из них, не померявшись с нею силами. Такое представление, все возникающее из опытов, и составляет *основу обдуманности* в характере человека и *осторожности* в его поступках. Если в жизни человека было много таких удовлетворенных желаний, в удовлетворении которых он потом глубоко раскаивался, то весь характер человека может сделаться крайне нерешительным. Из этого уже видно, что обдуманность в словах и поступках есть плод опыта; но нетрудно убедиться, что основою этого опыта является человеку только принадлежащая способность самонаблюдения. Вот почему Аристотель обдуманностью отличает поступки взрослых людей от поступков животных и детей, хотя и не высказывает, что в основе обдуманности лежит *самосознание**. Только наблюдая над самим собою, над протекшими и настоящими состояниями своей души, человек может выработать в себе — не «привычку обдуманности», как выражается Бэн**, но сложное и обширное чувственное представление о необходимости дать время всякому возникшему желанию померяться своими си-

* Arist. Eth. B. III. Cap. II. § 16.

** The Will, p. 459. Впрочем точно так же необдуманно и Гербарт употребляет слово привычка при этом случае. Lehrb. der Psych. § 117.

лами со всеми прочими желаниями и нежеланиями души.

8. Процесс *обдумывания* предшествует образованию *убеждений* и *решений*. Формировка же убеждения предотвращает возвращение назад и раскаяние. «Убеждение,— говорит Гербарт,— достигает этого тем, что допускает каждому возможному ряду представлений и каждому желанию, могущему притти в столкновение с другим, совершенно выступить в сознании и настолько противодействовать или содействовать другим, насколько станет у него силы. Если при этом нечто будет позабыто, или что-нибудь не окажет своего действия в убеждении, насколько может, то останется опасность, что последует другое расположение духа, при котором первое решение окажется дурным. Практическое убеждение еще усложняется связью средств и целей. Оно (т. е. само убеждение?) не только должно взвесить разнообразные желания, выбрать цель между многими целями, но также пробежать ряды возможных последствий, которые связаны с целями» *.

9. Отбросив невозможное понятие убеждений, думающих и самих себя взвешивающих, свойственное гербартовской теории, мы видим, что она представляет нам очень верную картину чрезвычайно сложного процесса обдумывания, из которого в теоретическом мире мысли выходит *убеждение*, а в практическом мире деятельности — *решение*. Но, принимая громадную сложность ассоциаций представлений, связанных теми или другими желаниями, которые составляют содержание души взрослого человека, невольно рождается вопрос: возможны ли для человека такие решения, которые были бы математически верными выводами из механического процесса взвешивания *всех* представлений, составляющих содержание его души, на весах всей совокупности ее стремлений или ее интересов, что все равно? Гербарт считает такую полную и законченную организа-

---

* Ibid. §§ 114 и 116.

цию души возможною только в загробной жизни *. Здесь же считает возможным только большее или меньшее приближение к ней.

10. Но и *относительная* полнота решения, выражающая в себе если не все содержание души, то значительную часть его, была бы невозможна, если бы для этого требовалось, чтобы каждое порождающееся в нас желание примерялось ко всем отдельным представлениям по одиночке, ибо их неисчислимое множество. Но дело в том, что в каждой душе эти чувственные представления не остаются в своей отдельности, но слагаются самою жизнью в более или менее обширные чувственные массы представлений, итоги которых уже предварительно подведены в определенных желаниях, нежеланиях, определенных убеждениях и предубеждениях и, наконец, в определенных жизненных правилах. Вследствие этого, возникшему новому желанию приходится меряться силами не с отдельными чувственными представлениями, а с целыми массами их, заранее сложившимися в чувственные понятия, убеждения, предубеждения, правила и с целыми системами желаний и нежеланий. Одни из этих чувственных систем представлений поддерживают новое желание всею своею силою, другие противоборствуют ему, третьи остаются к нему безразличны. Понятно само собою, что чем более систематизировались чувственные представления души, тем легче и успешнее может совершаться процесс обдумывания, успешность которого обозначается уменьшением возможности раскаиваться, которая, однако, всегда остается: ибо только такое решение, которое было бы верным математическим выводом из *всего* содержания души, уничтожило бы всякую возможность раскаяния.

11. Быстрота и совершенство процесса обдумывания зависят, впрочем, не от одной степени организации души, но и от многих других причин: от врожденной быстроты процесса мышления; от силы воли, распоряжающейся этим процессом для данной цели; от настойчи-

---

* Ibid. § 251.

вости стремления, из которого рождается желание: сильнейший голод, например, может увлечь к быстрому и необдуманному поступку и такого человека, который отличается крайнею обдуманностью и осторожностью во всех своих действиях.

12. «Дать процессу обдумывания,— говорит Бэн,— как раз настоящее время и ничего лишнего есть одно из высочайших совершенств соединенного действия ума и воли»*. При этом случае Бэн замечает, вслед за Франклином, что при процессе взвешивания различных обстоятельств, обусловливающих подготовляющееся решение, последнее соображение как самое новое имеет по своей свежести большее влияние на нас, чем прежние, отчего мы часто впадаем в ошибки, а если уже хорошо проучены жизнью, то в нерешительность; ибо опыт убеждает нас, что *последняя мысль — не всегда лучшая*. «Очень трудно,— говорит Бэн,— при каком-нибудь сложном решении удерживать в уме настоящий вес всех противоположных соображений, так чтобы в момент заключения счета получить с каждой стороны верный итог» **.

13. Великий гений рассудочных расчетов Вениамин Франклин, в письме своем к Иосифу Пристлею, под названием «моральная алгебра», рекомендует употреблять вообще при обдумывании серьезных решений тот же способ, какой употребляется и при денежных счетах. Он советует разделить лист бумаги пополам и в дни, вперед назначенные для рассуждения, записывать все убеждения pro на одну сторону, а убеждения contra — на другую. Потом, если с обеих сторон найдутся два противоположные и равносильные доводы, то их вычеркивать; если на одной стороне два или три, в сумме равносильные одному на другой стороне, то их также вычеркивать, и т. д. Тогда в итоге получится решение. К этому благоразумному совету Бэн прибавляет еще очень дельное практическое замечание. Если ре-

---

* The Will p. 461.
** Ibid., p. 462.

шение очень для нас важно и мы можем протянуть обдумывание на месяц или более, то мы в конце каждого дня должны пересматривать записанные нами доводы и тогда заметим, что «в некоторые дни на нас более действуют одни доводы, чем другие, чем и уменьшим вероятность такого поступка, в котором могли бы потом раскаяться»*, ибо раскаяние, как мы видели выше (раскаяние, а не укор совести) **, возникает тогда, когда наш поступок окажется несоответствующим нашим же собственным желаниям, которых мы не сообразили в то время, когда совершали поступок. Так, скряга, давший сгоряча денег нищему, может потом сильно раскаиваться в своем поступке; но, конечно, это уже не будет укор совести.

14. Но Франклин и Бэн, впрочем, выпускают из виду, что не только наши понятия, как мы это старались показать в первой части «Антропологии», но вследствие того и наши *установившиеся* желания уже как итоги борьбы, прежде совершавшейся в нашей душе, могут быть в сущности дурно сведенные итоги, заключающие в себе существенные ошибки. Так, напр., человек может получить отвращение к чему-нибудь, к какому-нибудь делу, предмету, науке или человеку, вследствие ложного понятия об этих предметах, которое, в свою очередь, было следствием ошибочных наблюдений, опять условливаемых разными причинами. Это чувство отвращения и возбуждаемые им желания и нежелания будут входить уже во всякое новое решение как готовый итог. Таких ошибочных итогов много у каждого человека; но в некоторых людях их уже так много, что положительно в каждом их решении непременно будет ошибка, ошибка против их же собственных желаний. Есть некоторые, немногие понятия, до того входящие во всякое почти решение человека, как и во всякое его убеждение, что если эти понятия выведены ошибочно, а вследствие того и проникнуты ложным ито-

* The Will, p. 462.
** См. выше, гл. XXIV, п. п. 4 и 5.

гом желаний и нежеланий, то они путают собою всю жизнь человека. Такие *генеральные понятия*, по своей необыкновенной важности для всей практической и теоретической деятельности человека, должны обращать на себя все внимание воспитателя, ибо на них-то основывается, главным образом, направление всей человеческой жизни. К сожалению, эти понятия принимаются, большею частью, за такие известные, что о них не стоит и рассуждать; а между тем в них-то и скрывается причина наших главнейших ошибок, как теоретических, так и практических.

15. Эти генеральные понятия и желания — итоги целых масс представлений — носят часто одно и то же название у всех людей; но это вводит нас только в ошибку, что они тождественны. Напротив, если мы могли бы извлечь из каждой души всю массу представлений, составляющих самое общеизвестное понятие, *человек*, например, и могли анализировать эти массы, сложившиеся в разных душах, то с изумлением заметили бы, как они различны, и поняли бы тогда, откуда происходит все различие в отношениях людей к другим людям. Для одного человек — враг, с которым он всегда и везде должен бороться; для другого — предмет эксплуатации; для третьего — приятный собеседник; для четвертого — предмет презрения; для пятого — предмет обожания и т. д. в бесконечность и в бесконечных видоизменениях. Отсюда видно, что если такое понятие, связанное с системой чувств, желаний, нежеланий, входит почти в каждый процесс обдумыванья человеческого поступка, то и в результате этого процесса, в решении, должны выразиться все верные и ошибочные особенности этого проникнутого чувствами понятия, или, лучше сказать,— этого итога громадной массы представлений, из которых каждое несло свое особое чувствование и свои особые желания и нежелания. Можно сказать с уверенностью, что если воспитатель даст своему воспитаннику истинный, не теоретический только, но и практический, т. е. проникнутый чувствованиями и желаниями, взгляд на человека, то положит незыблемую основу нравствен-

ного воспитания. Отсюда же, как мы увидим дальше, и необыкновенная *психическая* важность христианского воспитания, если только оно совершается, как следует: если идеал человека, данный нам евангелием, ложится в душу дитяти и юноши не мертвыми, холодными чертами, а чертами, горящими чувством и желанием. Мы убеждены, что если бы языческий философ, отвергнувший свою мифологию, но понимающий хорошо душу человека и ее потребности, встретил евангелие, то он внес бы его в воспитание самых дорогих для него существ.

16. Одни и те же ошибки в итогах обширных масс представлений, чувств и желаний могут быть общими целому веку, целому народу или целому классу общества. От этого зависит величайшая трудность, с которою новая идея, выведенная из новых, более верных наблюдений, проникает в убеждения человечества и вносится потом как новая или вновь исправленная функция в его решения и поступки. Для того чтобы принять вновь сложенное умственное понятие, следует анализировать и искоренить старое, уже вкоренившееся, для чего нужны и время и труд. Но в отношении *чувственных* понятий — этого итога сложной массы представлений, чувствований и желаний — одного умственного пересмотра мало; ибо старый итог сложился не только из холодных, умственных концепций, но из живых чувств желаний и нежеланий, которые мало было *передумать*, но которые надобно было *пережить*, чтобы они вошли в общий итог. Вот почему новая идея, особенно имеющая практическое значение, только медленным и болезненным процессом входит в жизнь человечества. Не скоро она бывает понята в своей точности; но еще медленнее входит она в характер человека. Нужны тысячи опытов, которые оставили бы в душе человека тысячи следов чувствований и желаний, чтобы это вновь проверенное генеральное понятие могло занять место старого. Утописты, мечтающие о быстрой реформе рода человеческого, не знают истории человеческой души; но эти самые утописты необходимы: только их пламенным рвением движется этот медленный процесс, и новая идея, хотя медленно и тру-

дно, но все же входит в *характер* человека и человечества. Без этих утопистов мир только бы скрипел на своих старых, заржавленных основах и, сживаясь все более и более со своими закоренелыми предрассудками, уходил бы в них все глубже и глубже, как в топкое болото.

Глава XLI

ВОЛЯ КАК ЖЕЛАНИЕ: ПЕРЕХОД ЖЕЛАНИЙ В НАКЛОННОСТИ И СТРАСТИ

Существуют ли врожденные наклонности? (1—5).— Переход наклонностей в страсти (6—9).— Практическое значение наклонностей и страстей (10).— Различные формы чувственных систем (11—14).— Страсть и чувственное состояние души (15—16)

1. Желание есть, очевидно, главный элемент всякой наклонности и страсти. Но так как само желание есть сложное психическое явление, установляемое уже опытами жизни, то наклонности и страсти, являясь целыми системами желаний, должны быть и подавно признаны сложными душевными явлениями, образующимися уже в течение жизни. Однакоже, если редко говорят о *врожденных* страстях, то очень часто о *врожденных наклонностях* человека, и это мнение не совершенно лишено справедливости.

2. В первой части «Антропологии» мы видели, что факт наследственности замечается не только в отношении видимых особенностей тела, но также, и еще гораздо более, тех особенностей, причин которых мы не видим и не знаем, но которые предполагаем в неизвестных нам особенностях организма и более всего нервной системы *. Явными фактами такой таинственной наследственности являются многие наследственные болезни и в особенности нервные; наприм., наследственное помешательство, прорывающееся иногда через одно и два поколения в третьем, и т. п. Для каждого ясно, что эти несчаст-

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XIV, п. п. 5—10.

ные наследственные особенности были когда-то приобретенными, и потому нет ничего удивительного, что мы должны признать наследственность не только унаследованных родителями, но и приобретенных ими особенностей. Но, указывая на эти факты, мы тогда же заметили, что эту наследственность болезней и привычек, как унаследованных самими родителями, так и приобретенных ими, следует приписать наследственности организма, так как наследственной передачи чисто душевных приобретений, наследственности знаний, идей, идеалов, духовных стремлений, мы нигде не замечаем. Все душевное и духовное приобретение человека передается путем сознательной *преемственности*, а не бессознательной *наследственности*.

3. Из сказанного вытекает уже само собою, что насколько опыты удовлетворения врожденных телесных стремлений видоизменили самые эти стремления * и отразились в теле, настолько и имеют они вероятия перейти по наследству от родителей к детям. Таким путем передаются наследственно различные идиосинкразии, которые, конечно, были когда-нибудь приобретенными; этим же путем, без сомнения, могут передаваться наследственно и *нервные задатки*: наклонности к крепким напиткам, к известному тайному греху и всякого рода азарту и т. п. Но нет сомнения, что если бы человек, получивший такое несчастное наследство, был удален в младенчестве от дурного примера и не имел никогда случая попробовать спиртных напитков или волнений азартной игры, то в нем не установилась бы ни та, ни другая наклонность или страсть; хотя нельзя ручаться, что унаследованные им болезненные задатки не выразились бы в какой-нибудь другой уродливости характера. Вот на каком основании мы совершенно отвергаем врожденность наклонностей, хотя не отвергаем возможности наследственной передачи задатков наклонностей. Самые же наклонности и страсти так же не могут передаваться наследственно, как и жела-

---

* См. выше, гл. XL, п. п. 3, 4.

ния, опыты жизни и знания. Великий ум не переходит по наследству, как и обширная ученость или обширная опытность; хотя дитя может получить в наследство счастливую и сильную нервную организацию, могущественно содействующую к приобретению знаний и образованию великого ума; но такой счастливый наследник может воспользоваться своим наследством, а может и вовсе не воспользоваться им или промотать его на мелочи.

4. Из сказанного видно также, что наклонность, имеющая для себя подготовку в унаследованной нервной системе, разовьется гораздо прочнее и быстрее, чем та, для которой нет такой подготовки. Но как та, так и другая могут образоваться только вследствие жизненных опытов как система следов этих опытов, сохраняемых и телесною, и душевною, и духовною памятью человека. Но может ли бороться человек с такими врожденными задатками наклонностей, если окружающая сфера не исключает возможности соответствующих им опытов жизни? Может ли человек подавить в себе это унаследованное зерно, если окружающая атмосфера заключает в себе пищу, необходимую для его развития? Без сомнения, может — может настолько, насколько обладает сознанием и свободою. Наследственное помешательство неотразимо; ибо человек теряет в нем и ясность сознания и свободу воли, но кто сознает вред наклонности, в нем образовавшейся, как бы ни были сильны ее врожденные задатки, тот и может бороться с нею. Эту светлую идею внесло в мир христианство, разрушив наследственность греха и преступления, которая тяготела не над одними евреями, но была общим убеждением и языческих народов, как это мы находим в Китае, Индии, Египте, Греции и Риме. В каком бы отношении человек ни стоял к догматам христианской религии, но если он усвоил плоды христианской цивилизации, то уже не может не отвергать наследственных преступлений, не может не отвращаться с ужасом от мысли казни потомков за преступления родителей и от еврейского крика, призывающего на

головы детей мщение за кровь, пролитую отцами. Даже воспитание самих евреев, если оно претендует на современность и европеизм, должно быть построено на этой — *христианской* идее.

5. Собственно говоря, всякая наклонность образуется из врожденных стремлений, унаследовано ли человеком видоизменение этих стремлений, или нет; но образуется уже опытами удовлетворения и неудовлетворения этих стремлений, оставляющими в душе следы представлений удовлетворения, следы чувствований, его сопровождающих, словом, следы желаний. Образование наклонностей совершается не иначе, как через посредство удовлетворения желаний и представлений этого удовлетворения и притом таких представлений, которые, не будучи совершенно тождественны между собою, способны однакоже, по своему сродству, составить обширное сочетание представлений, целую систему их, проникнутую одним желанием. Вот почему из совершенно тождественного удовлетворения какого-нибудь телесного стремления, периодически возрождающегося, не может образоваться наклонность и страсть, хотя может образоваться сильная телесная потребность, именно такого, а не другого удовлетворения. Когда же душа наша, за недостатком деятельности духовной или даже физической, обращается за деятельностью к ощущениям, сопровождающим удовлетворение наших телесных стремлений, тогда только начинается в ней закладка будущей телесной наклонности и страсти. Чем более накопляется разнообразных представлений удовлетворения того или другого органического стремления, тем обширнейшую ассоциацию составляют эти следы в душе и тем легче душа ими увлекается. Но так как одно повторение одних и тех же следов не удовлетворяет *человеческого* стремления к деятельности, расширяющегося по мере удовлетворения, то человек приискивает всевозможные средства, чтобы придать наибольшее разнообразие удовлетворению в сущности одного и того же стремления. Это явление можно проследить не на одном стремлении к пище. По мере же

разрастания ассоциации представлений, возбуждающих сродные желания, выросшие из одного и того же природного корня, т. е. простого органического стремления, душе становится все труднее и труднее работать что-нибудь иное, не уклоняясь в ту сторону, где у нее уже столько наработано. Она начинает *терять равновесие* в своей деятельности, а это и есть именно то состояние души, которое мы называем наклонностью.

6. Если душа работает не в одном направлении, а в нескольких различных, тогда одна наклонность может в ней уравновешиваться другою, и это есть самое обыкновенное состояние души человеческой. Тогда и наклонности являются уже не наклонностями, а только разнообразными массами представлений, проникнутых системами однородных желаний. Следовательно, наклонность, в строгом смысле слова, есть такая масса или большая ассоциация чувственных представлений, которая перетягивает все прочие. При таком взгляде на образование и значение наклонности является возможность положить некоторую границу между *наклонностью* и *страстью*. Если какая-нибудь масса представлений, проникнутых желанием, перетягивает все прочие массы по одиночке, то мы можем назвать это наклонностью; если же данная масса представлений, проникнутая системою однородных желаний, перетягивает все остальные массы подобных же представлений и по одиночке и сложенные вместе, то мы можем назвать это страстью. В наклонности душа только начинает терять равновесие; в страсти она уже потеряла его. Следовательно, не сама по себе сила и обширность той или другой системы чувственных представлений, возбуждающих в нас одно или множество однородных желаний; но отношение этой системы к другим системам чувственных представлений, живущим в нас в то же время, делает эту систему наклонностью или страстью *.

---

* Гегель отличает желание от наклонности тем, что первое возбуждается предметом, а второе уже и представлением о пред-

7. Из предыдущего понятно, что данная система чувственных представлений может также оказаться наклонностью не по собственной своей силе и обширности; но по слабости других подобных же чувственных систем представлений. Точно так же наклонность может превратиться в страсть не только потому, что она сама быстро растет; но и потому, что другие растут слабо и по слабости своей не только ей не противодействуют, но даже уступают ей все те свои элементы, которые сколько-нибудь к ней подходят. Отсюда справедливость и той заметки, которую сделал Спиноза, что наклонность побеждается только наклонностью, а страсть страстью. Отсюда объясняется и то явление, что в слабой душе, т. е. в такой, в которой вообще чувственные системы представлений слабы и слабая наклонность может оказаться сильною, в сущности все же оставаясь слабою. Сильна она потому, что нет ей противовеса в душе; но в то же время она может быть слаба, если ее сравнить с силою подобной же чувственной системы в другой душе, где, может быть, та же самая страсть является только наклонностью. Эта абсолютная слабость страсти может зависеть от слабости стремлений, из удовлетворения которых она выросла. И если по содержанию своему эти страсти дурны, то в то же время они являются и самыми презренными страстями; ибо человек не находит оправдания даже в силе увлекших его стремлений.

8. Принимая в расчет, что сами по себе ни телесные, ни духовные стремления не могут превратиться в наклонности и страсти; но что делает их такими душа, ищущая в их удовлетворении пищи для своего стремления к деятельности, мы видим, что если воспитатель хочет, чтобы в его воспитаннике не образовывались *случайно* наклонности и страсти, то он должен дать пи-

---

мете; а страсть определяется тем, что в страсти душа делает наклонность своею субъективностью (Phil. d. Sub. Geist. 2 Abth. § 241). Бенеке отличает наклонность от страсти тем, что первая возникает к сознанию, когда ее затронут, а вторая сама собою (Lehr. der Psych. § 175). Но это не определение наклонности и страсти, а их характеристические особенности, схваченные верно.

щу его душевной деятельности. Вообще чувственные системы представлений не могут не образовываться и не разрастаться в душе; без этого душа не могла бы и жить; но пока между различными массами однородных желаний удерживается равновесие, до тех пор ни одну из этих масс нельзя назвать наклонностью. Из этого, однако, никак не следует, чтобы мы считали вообще вредными всякие наклонности в душе. Напротив, если наклонности губят, то они же и спасают душу. Дело в их содержании, а не в их форме. Все они по форме своей однообразны, все они — более или менее обширные массы представлений, проникнутых теми или другими однородными желаниями, и перевешивающие другие подобные же массы представлений; но по содержанию своему наклонности бесконечно разнообразны, будучи произведениями жизни человеческой души, ее индивидуальных опытов, представлений, чувствований и желаний.

9. Воля человека может подавлять наклонности; но это ей тем труднее, чем сильнее то стремление, из которого родилась система однородных желаний, составивших наклонность, и чем более разрослась эта наклонность. Но если прямо противодействовать наклонности трудно, потому что подавляемое стремление становится все сильнее и сильнее, то надобно различать, что сила наклонности зависит не от одной, а от двух причин; во-первых, от силы самого стремления, из корня которого развилась наклонность, а во-вторых, от обширности той сети представлений и желаний, которую уже выплела душа на этой основе. Если *первая* причина, стремление, от неудовлетворения становится напряженнее, то зато *вторая*, оставляемая в забвении, ослабевает. Вот почему, желая противоборствовать наклонности или страсти, мы должны, с одной стороны, удовлетворять тому стремлению, из которого она выросла, а с другой направить деятельность нашей души на что-нибудь иное и лучше всего в ту область, где у нас образовалась уже какая-нибудь наклонность, но которая еще слаба для того, чтобы без содействия нашей воли

противоборствовать той, которую мы хотим подавить.

10. Психология, объяснив образование страстей, показывает ошибку тех философов и моралистов, которые, как, напр., Декарт и Кант, вообще вооружаются против страстей. Гораздо вернее смотрел на страсти Аристотель, который видит уже достоинство человека не в том, чтобы не иметь страстей, а в том, чтобы соблюдать равновесие между ними. На этом равновесии, на этой золотой середине, построена вся этика Аристотеля. Но и этот взгляд не вполне справедлив: страсти, уравновешивающие одна другую, не будут страстями, а только системами чувственных представлений, более или менее сильными, смотря по силе стремлений, из которых они образовались. Такое нравственное учение могло возникнуть только от нерешительности дать человеку то или другое направление в жизни, а сама эта нерешительность — от того колебания в признании *одного нравственного принципа*, которым отличается классический мир от христианского. Если бы такой принцип был найден, то страсть, проникнутая желанием выполнения и развития такого принципа, должна была бы быть признана страстью, долженствующею стать центром тяжести в содержании души; но такого центра не нашел классический мир.

11. Системы представлений, служащие основою для наклонностей и страстей, могут находиться в трояком состоянии: или в гипотетической форме следов, вышедших из сознания, или в виде представлений, находящихся в каком-либо отношении к стремлениям человека и потому возбуждающих в нем те или другие чувства, или, наконец, в виде чувственных представлений, соединенных с воспоминанием опытов удовлетворения каких-нибудь стремлений и потому возбуждающих в человеке то или другое желание или целые системы желаний.

12. О первой форме чувственных систем мы можем говорить только гадательно; но, тем не менее, факты вынуждают нас признать существование в нас таких

следов чувственных представлений, хотя они и сохраняются где-то, вне сознания. Кто же из нас не знает, что в нас могут сохраняться наклонности и страсти так, что мы в данное время и не знаем об этом? Как они сохраняются,— этого мы фактически не знаем; но что они действительно сохраняются и могут то появляться в сознании, то выходить из него,— это факт несомненный, действительность которого всякий может поверить над самим собою.

13. Вторая форма систем представлений уже не как следов, существующих вне сознания, но как представлений, сознаваемых и притом возбуждающих в душе, по отношению к ее стремлениям, те или другие чувствования, была названа нами *чувственным состоянием души*, и мы должны оставить это сложное название за неимением другого. В таком положении системы представлений, возбуждая в нас те или другие чувствования, не возбуждают желаний, не возбуждают именно потому, что желания наши уже удовлетворены. Такими чувственными состояниями следует признать радость, печаль, привязанность, ненависть, страх, уважение, благоговение, презрение — до тех пор, пока эти чувственные состояния не возбуждают в душе нашей никаких желаний и нежеланий. Мы прямо испытываем чувства, простые или сложные, и целые системы чувствований, возбуждаемых такими системами представлений.

14. Но легко понять, что такое *чувственное состояние* души, чем-нибудь нарушенное, может вдруг возбудить в душе нашей целые массы желаний и явиться в ней уже не чувственным состоянием только, но наклонностью или страстью. Привязанность наша к человеку, с которым мы постоянно живем, не есть еще сама по себе страсть; но она может оказаться сильнейшею страстью, когда судьба разделит нас с этим человеком. Вот почему и нельзя положить резкой границы между *чувственными состояниями* и *страстями*, да и самый язык не разделяет их. Возьмем, например, *честолюбие*: в минуту своего удовлетворения это — чув-

ственное состояние, возникающее из того элементарного чувства, которое мы назвали самодовольством, в соединении с особенными, человеку только свойственными стремлениями, о которых мы скажем ниже; в минуту же своего неудовлетворения то же честолюбие является страстью. Испытывая радость, мы не испытываем при этом никаких желаний,— мы только радуемся, а потому и не можем назвать радость страстью; но если что-нибудь лишит нас этой радости, то мы можем *страстно пожелать* ее возвращения, и тогда из чувственного состояния радости может образоваться какая-нибудь страсть, название которой определится самим содержанием нашей бывшей радости. Печаль до тех пор остается чувственным состоянием, пока мы не выйдем из него, а потом в нас может образоваться страстное отвращение, страстное желание удалить от себя все, что может привести нас в чувственное состояние печали.

15. Неясное понимание слова «*страсть*» ведет ко многим неясностям и ошибкам в психологии. Так, Декарт называет словом *страсть* (passion) и то, что мы называем *страстью*, и то, что мы называем *чувственным состоянием*. У него и радость — страсть, и честолюбие — страсть. Впоследствии было принято слово «аффект»; но значение этого слова не определилось, и оно различно употребляется различными писателями, употребляется даже иногда в совершенно противоположных смыслах. На этом основании мы признали за лучшее не принимать чуждого нам слова *аффект*, а принять прямо слово *страсть* и хотя сложный, но довольно ясный термин *чувственного состояния души*. Страстью мы будем называть всякое такое сложное душевное состояние, в котором главная преобладающая черта есть желание или нежелание; чувственным же состоянием будем называть такое состояние души, в котором преобладает чувствование.

16. Все человеческие страсти и все чувственные состояния человеческой души всегда имеют в себе нечто особенное, свойственное только человеку, идущее из

его человеческих особенностей. Так, напр., *наслаждение* может испытывать и человек и животное; но *радоваться* может только человек, потому что к радости непременно примешивается наслаждение будущим, взгляд вперед и притом в бесконечную даль. Как только же мы увидим, хотя в отдаленном будущем, конец нашей радости, так она и начнет туманиться. Вот почему анализ чисто человеческих страстей и чувственных состояний может быть дан тогда только, когда мы исследуем особенности человеческой души.

Глава XLII

ОБРАЗОВАНИЕ ХАРАКТЕРА; СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА: ЧЕТЫРЕ ТЕМПЕРАМЕНТА

Что называют характером? (1).— Два деятеля в образовании характера (2).— Значение характерологии по Миллю (3).— Почему эта наука еще невозможна (4—5).— Учение о темпераментах (6—12).— Недостаточность этого учения (13—15).— Попытка Бенеке извлечь из этого учения верные черты (16)

1. Словом *характер* обозначают обыкновенно всю сумму тех особенностей, которыми отличается деятельность одного человека от деятельности другого, без отношения к самому содержанию этой деятельности, которое может быть глупо и умно, нравственно и безнравственно. Наблюдая внимательнее, чтó люди называют характером, мы легко заметим, что они не вводят в это понятие того, что они же называют обыкновенно умственным развитием человека. Два лица, обладающие совершенно различным умственным развитием и совершенно различным запасом знаний, как по количеству, так и по качеству, могут быть очень сходны по характеру. С другой стороны, люди, одинаково развитые и обладающие одинаковыми знаниями, могут быть совершенно различного характера. У человека очень образованного может быть характер весьма ничтожный, и у человека весьма необразованного — характер весьма сильный.

Из этого мы видим, что понятие характера слагается, главным образом, из наблюдений над особенностями деятельности *чувства* и *воли*, назависимо от умственного богатства или умственной бедности человека. Но вводя чувство и желание в понятие *характера*, мы обыкновенно не вводим их *содержания*, а только *форму* их проявления. Злой и добрый человек, нравственный и безнравственный, могут иметь одинаково слабый или сильный, постоянный или порывистый, хладнокровный или вспыльчивый, решительный или нерешительный характер и т. д. Следовательно, в *понятие характера* не входят ни умственное, ни нравственное состояние человека: не входит самое *содержание* чувствований и желаний, а только *форма* их проявления. Но так как деятельность чувства проявляется для наблюдений только в действиях человека, к которым мы относим и самую речь, то, следовательно, мы должны придти к заключению, что понятие характера извлекается исключительно из наблюдений над особенностями человеческой деятельности и притом не над содержанием этой деятельности, которая зависит от внешних обстоятельств, а также от ума и нравственности человека, но над ее формами. Вот почему мы относим изучение образования характера к области *воли*. В характере именно проявляется особенность действия воли в различных индивидах. От этого выражение: *сила характера* или *сила воли* часто употребляются как синонимы, хотя это употребление и не совершенно правильно, как мы это увидим ниже.

2. Не таким единством отличается взгляд людей на самое происхождение характера. Часто мы слышим, что говорят о врожденности характера, и точно так же часто слышим, что говорят об испорченности характера, о том, что такой или другой характер в человеке образовался вследствие обстоятельств жизни, вследствие воспитания и т. п. Говоря о характере, люди называют его дурным и хорошим совсем не в том смысле, в каком говорят о хорошем или дурном здоровье. Характером человека объясняют его поступки; но самый характер ставят часто ему в вину, хотя иногда некоторыми чер-

тами характера облегчают вменяемость поступка. Воспитание, с одной стороны, советует присматриваться и применяться к характеру воспитанника, а с другой дает правила, каким образом воспитывать характер в человеке. Из этого мы вправе вывести, что *общечеловеческая* психология, которая, во всяком случае, имеет громадное значение как сумма бесчисленных наблюдений людей над психологическими явлениями видит в характере в одно и то же время и нечто прирожденное человеку, и нечто формирующееся в нем в течение его жизни,— и этот взгляд совершенно справедлив, ибо характер в человеке складывается именно под влиянием прирожденных ему свойств, с одной стороны, и под влиянием жизни с другой.

3. Признав в образовании характера участие двух деятелей: природы человека и условий жизни, мы должны были бы исследовать, насколько каждый из этих факторов участвует в образовании характера, и из этого уже вывести законы образования человеческого характера вообще, которые, без сомнения, должны же быть. «Человечество,— говорит Милль,— не имеет общего характера, но существуют общие законы формации характера» *. Милль полагает, что эти-то законы формации характера и должны составлять главный предмет в научных исследованиях области человеческой природы. Но откуда взято Миллем это твердое убеждение, которое и мы вполне разделяем, в существовании общих законов, в образовании человеческого характера? Найдены ли уже эти законы, доказана ли их непреложность фактами, сведены ли они в научную систему? На эти вопросы и Милль вынужден был бы отвечать отрицательно. Но нельзя сказать, чтобы эти законы были до того неизвестны, что самое существование их следует только предположить по общей вере в причинность всех явлений, руководящей человеком столько же в отыскании законов физической природы, сколько и в отыскании законов психических явлений. Не удив-

---

* M i l l's Logik, v. II, p. 444.

ляемся ли мы знанию человеческих характеров у великих писателей? И не одни эти великие писатели знают законы человеческого характера, но знают их и те, которые удивляются верной рисовке характеров самыми этими писателями. Если бы мы не знали вовсе ничего о законах формации характеров, то не могли бы произносить и нашего суждения о том, верно ли Шекспир или Мольер рисуют характеры людей. Следовательно, в каждом из нас мы должны признать существование обширной массы познаний законов образования человеческих характеров. Зная характер человека, мы часто предсказываем очень верно, как подействует на него данное впечатление, какие чувства и желания в нем вызовет и в каких действиях обнаружится это желание. Практическая педагогика довольно часто, если и не всегда, подает очень верные советы, как изменить ту или другую черту в характере воспитанника. Правда этих советов обнаруживается практикой и показывает также, что нам не безызвестны многие законы образования человеческого характера. Практическая важность этих знаний не может подлежать сомнению. Мы уже указали на нее в предисловии к первой части нашей «Антропологии». Спрашивается, отчего же эти знания, столь важные для практического человека вообще и для воспитателя в особенности, не собраны, не приведены в ясную и легко обозреваемую систему? Не потому ли, что мы их знаем уже очень хорошо, так что не нуждаемся в их пересмотре? Но бесчисленные промахи практических деятелей вообще и воспитателей в особенности, зависящие, главным образом, от незнания законов образования человеческого характера, служат лучшим ответом на этот вопрос. Но может быть, не потому ли не собрали мы наших познаний о законах образования характера, что это собрание невозможно? Но почему же невозможно? Что человек знает, то может выразить словами; что может выразить, то может проверить и привесть в систему: одни знания признать несомненными, другие — подвергнуть сомнению, остановиться над противоречиями и т. д. Можно ли сомне-

ваться в практической пользе такого собрания, проверки и приведения в порядок наблюдений человека над образованием человеческих характеров? Почему же, спрашиваем мы снова, *этология* по выражению, придуманному Миллем, или *характерология*, в полурусском переводе, есть до сих пор наука в проекте, хотя, конечно, не один Милль сознает всю необыкновенную практическую важность такой науки и все ее значение для искусства воспитания? *

4. Ответ на этот вопрос дает нам отчасти сам же Милль. «Законы образования характера,— говорит он,— суть законы производные, происходящие из общих законов души, и должны быть получены как выводы из этих общих законов. Для этого мы должны брать какой-нибудь данный ряд обстоятельств и потом соображать, какое будет влияние этих обстоятельств, сообразно с законами души, на образование характера» **. Основную науку, науку об общих законах души, Милль называет *психологиею*, в отношении которой *этология*, или изложение общих законов образования характера под влиянием тех или других внешних обстоятельств, будет уже наукою *выводною* и притом такою же точною, как математика. «Психология, по Миллю, есть, главным образом, наука наблюдения и опыта; *этология* же есть наука *дедуктивная*. Одна излагает простые законы вообще, а другая чертит их действие в сложных комбинациях обстоятельств»***. Признавая во многом справедливость мысли Милля, мы уже из нее можем вывести простое объяснение, почему *характерология*, несмотря на богатый материал для своего содержания в общечеловеческих наблюдениях и в наблюдениях таких зорких людей, каковы: Гомер, Дант, Сервантес, Шекспир, Гёте,

---

* Ibid., p. 449. Милль прямо говорит, что *этология* есть наука, которая соответствует в области искусств искусству воспитания, принимая это последнее слово в обширнейшем значении, т. е. как воспитание не только индивидуального, но и коллективного, т. е. воспитание народного характера.

** Ibid , p. 449.

*** Ibid., p. 450.

и несмотря на свою неизмеримую практическую важность, остается наукою в проекте, да и самый проект этой науки только теперь возникает с особенною ясностью *. Понятно, что дедуктивная, или выводная, наука может появиться тогда только, когда та наука, из которой она выводится, является сама наукою, уже более или менее установившеюся. Но можем ли мы признать психологию такою наукою? Правда, она уже давно объявляет себя наукою опыта, почерпающею все свое содержание из наблюдений и опытов; но, разбирая опытную психологию Гербарта, Бенеке, Вайтца, Бэна и др., мы имели случай не раз убедиться, что, к сожалению, психология до сих пор идет по стопам философских умозрений и что ее положение очень часто более условливается философским миросозерцанием писателя, чем действительно наблюдением и опытом. Психология еще порывается только сорваться с того буксира, на котором ведет ее до сих пор метафизика: выражается ли эта метафизика схоластическими терминами германской философии, или терминами, заимствованными из естествознания, как у Бэна и Спенсера. Когда эти усилия увенчаются успехом, когда можно будет говорить о психологии как о действительной науке опыта, вполне установившейся, тогда только можно будет приняться и за вывод из нее этологических законов.

5. Но не одна психология виновата в том, что важная наука образования человеческого характера остается до сих пор наукою в проекте. Милль высказывает надежду, что физиология скоро подметит те особенности в образовании мозга и нервной системы, которые выражаются во врожденных чертах характера **. Но, желая

* Заметим, между прочим, что этот проект приобрел особенную ясность в голове британского мыслителя. Это не случайное явление. Более всех других наций британская нация занималась и продолжает заниматься психологией: только она одна давно уже поняла все практическое значение этой науки, и одна вводит ее даже в низшие школы. Нельзя не видеть в этом особой практичности англичан, которая, в свою очередь, конечно, строится на знании людских характеров.

** Ibid., p. 339.

вполне скорейшего осуществления этой надежды, мы не можем не признать ее несколько сангвиническою, если пересмотрим то учение *о темпераментах*, которое до сих пор излагается в физиологиях и антропологиях. Это учение, унаследованное новым временем еще от классической древности, до такой степени не приведено к единству с новыми физиологическими знаниями, до такой степени шатко и не основано на положительных фактах, что мы даже затрудняемся внести его в фактическую антропологию. Еще Галлен разделил характеры людские по четырем темпераментам: на *сангвинические*, *холерические*, *меланхолические* и *флегматические*. Но, как справедливо замечает Бенеке, «это скорее простые картины известных, в жизни встречающихся характеров, нежели точное генетическое разложение их»*. Но и в жизни эти четыре вида характеров никогда не встречаются в отдельности; а всегда черты одного перемешаны с чертами другого. Даже каждый в самом себе, разбирая свои чувства, желания и поступки, заметит в одних черту меланхолическую, в других сангвиническую и т. д., тем более, если будет сличать свои различные настроения духа. Только способность отвлечения, замечающая главные, выступающие черты поступка и пропускающая более мелкие, им противоречащие и их ослабляющие, дала возможность набросать эти типы темпераментов. Для того же, чтобы анализировать эти черты и привести их в какую-нибудь систему, следовало бы знать, чему приписать различие этих черт характера, а этого-то мы и не знаем, несмотря на то, что наших анатомических и физиологических познаний нельзя и сравнивать с познаниями классического мира.

6. «Учение, допускающее темпераменты,— говорит Мюллер,— идет из глубочайшей древности. Оно превосходно и, может быть, ничего уже нельзя более сделать для его усовершенствования. Но основания, на которых его сделали древние, были так же ложны, как

---

* Lehrb. der Psych., von Benecke. § 345.

их мнения относительно основных элементов человеческого тела. Темпераменты Галлена: *сангвинический*, *флегматический*, *жёлчный и меланхолический* основывались на гипотезах древних философов Греции о четырех элементах: воздухе, воде, огне и земле и качествах, им соответствующих: теплоте, холоде, сухости и влажности. Этим элементам соответствовали в организме четыре основные жидкости, преобладанием которых объясняли различие темпераментов. «Мы мало бы содействовали уяснению предмета,— продолжает Мюллер,— если бы привели здесь различные другие классификации темпераментов»*. Откуда же, спрашивается, взяли древние такие верные типы человеческих характеров, если выводили их из таких ложных оснований, каковы понятия о четырех стихиях мира и о четырех основных жидкостях организма? Конечно, не из этих ложных оснований, из которых могли бы быть сделаны только и ложные же выводы. Типы эти, следовательно, взяты прямо из наблюдений человека над самим собою и над различными людскими характерами, причем господствующие черты в том или другом характере или поступке возводимы были по своему сродству в один тип. Руководителями же при этом создании типов было не только логическое отвлечение, но и поэтическое чувство. Тут было то же творчество, которое руководило Мольером при создании характера Тартюфа, а Гоголем, когда он создавал своего городничего. Процесс этого творчества, причем человек берет черты пошлости столько же из других людей, сколько и из самого себя, прекрасно выражен самим Гоголем. Но напрасно бы вы искали Тартюфов, Гамлетов, Фальстафов, гоголевских городничих и Хлестаковых в окружающих вас людях: поройтесь же внимательно в самих себе — и вы отыщете их всех: оттого-то они так глубоко и задевают нашу душу, оттого-то все эти столь различные характеры и кажутся нам такими истинными. Точно так же и по той же причине типы темпераментов, созданные древними,

* Man. de Physiol. T. II, p. 546.

поражают своею истиною; но точно так же, как все поэтические создания, будучи приложены к действительности, немедленно же требуют бесчисленных исключений. Чтобы добиться в темпераментах фактической истины, следовало бы открыть их физические причины, но это, несмотря на все попытки, до сих пор не удалось.

7. «Мы, конечно, пытались,— говорит Мюллер,— установить учение о темпераментах на основных формах органических отправлений и органических систем, напр., на системе питания, движения, чувствительности, и приписать темпераменты преобладанию одной из этих систем. Таким образом, были получены темперамент растительный, раздражительный и чувствительный. Но вывести душевные особенности, характеризующие каждый темперамент, из преобладания одной из органических систем совершенно невозможно. Действительно, мускульная сила не делает еще человека жёлчным; а характер флегматический точно так же сопровождается хорошим, как и дурным питанием. Люди сырые и тучные не всегда флегматики, и часто встречаются лица очень худощавые и с невозмутимою флегмою. Есть люди жёлчные и сангвинические как между толстыми, так и между худощавыми, как между сильными, так и между слабыми. Вообще все попытки приписать каждому темпераменту особое органическое свойство, оказались неудачными». «Особенную безурядицу в учении о темпераментах ввело смешение с ними патологических болезненных явлений. Вообразили себе, что флегматик непременно должен быть толстый, бледный лимфатический, что жёлчный должен иметь расположение к болезни печени и т. п.». «По моему мнению, продолжает Мюллер,— темпераменты зависят более или менее от расположения к чувствованиям или страстям, рождающимся из возбуждения или противодействия склонностям, т. е., что причина их заключается в различном расположении к состояниям удовольствия, страдания и желания» *. Из этого довольно темного намека

* Ibid., p. 547.

видно, что физиолог Мюллер скорее готов перенесть вопрос о темпераментах на психологическую почву. Но что же может сказать психология о том, *что врождено*, о том, что предшествует, следовательно, деятельности сознания, что условливает уже характер этой деятельности, а не условливается им?

8. После Мюллера, конечно, продолжались попытки приурочить темпераменты к каким-нибудь фактам организма. Френологи пытались найти эти факты в мозгу, в различии комбинаций его частей; другие искали причины их в особенности устройства тканей, в относительном количестве белого и серого вещества в мозгу, в свойстве крови, но все это решительно ни к чему не повело,— и взгляд Мюллера на темпераменты остается и до сих пор самым логическим. Мы можем только удивляться, как некоторые психологи и педагоги, знакомые с этим трезвым и скромным взглядом великого ученого и мыслителя, продолжают говорить, напр., что у людей с нервозным темпераментом должен быть маленький нос и круглый подбородок, у людей с жёлчным темпераментом — черные блестящие глаза, курчавые волосы и т. п. ни на чем не основанные нелепости *, или прилагать к своим сочинениям разрисованные фигуры темпераментов, рисуя флегматика непременно человеком, страдающим водянкой, а меланхолика — чахоткой **. Вот почему, признав неудачными все попытки отыскать физиологические причины различия темпераментов, мы представим только характеристические картины их, следуя при этом Мюллеру.

9. *Флегматический* темперамент Мюллер называет *умеренным* в противоположность трем остальным. Чувствования не овладевают флегматиком быстро и не легко разливаются в нем. (По нашей терминологии у флегматика душевные чувствования не легко переходят в органические). Мысли флегматика текут с неменьшей

* Die Wissenschaft von Menschen, von K. Schmidt. 1865. S. 201—202.

** См. рисунки, приложенные к упомянутой книге Шмидта.

быстротою, как и мысли других людей, и ум его может достигнуть такого же развития. Но ему не нужно делать над собою больших усилий, ни физических, ни нравственных, чтобы сохранить свое хладнокровие. Для него легче, чем для других, удержаться от быстрого решения, чтобы обдумать его прежде. От него нельзя ожидать таких решений, которые выходят быстро из глубоких и живых чувствований; но от него можно ожидать всего, что может быть достигнуто терпением и настойчивостью. Он трудно раздражается, редко жалуется, переносит свои страдания терпеливо и мало возмущается страданиями других. Он не скор на дружбу, но постоянен в ней. Когда чего-нибудь нужно достичь быстротою и развитием большой силы в малое время, то его легко обгоняют люди других темпераментов; но зато он вернее достигает отдаленной цели. Он всегда знает, чего хочет, и неохотно мешается в чужие дела. Леность, апатия, беззаботность, скука, трудность понимания — составляют уже болезненные явления.

10. К неумеренным темпераментам Мюллер причисляет темпераменты: *жёлчный*, *сангвинический* и *меланхолический*.

Жёлчный темперамент обнаруживает замечательную силу в деятельности, энергию и настойчивость, когда находится под влиянием какой-нибудь страсти. Его страсти быстро воспламеняются от малейшего препятствия, и его гордость, ревность, мстительность, честолюбие — не знают пределов, когда его душа находится под угнетающим влиянием страсти. Он размышляет мало и действует быстро, немедля, как потому, что всегда считает себя правым, так и потому, что такова его воля. Он трудно сознается в своих ошибках и увлекается страстью, пока она не приводит его к его собственной гибели или гибели других.

11. У *сангвиника* основное стремление есть стремление к наслаждению, соединенное с легкою возбуждаемостью чувствований и с их малою продолжительностью. Он увлекается всем, что ему приятно, выказывает много симпатии к другим и скор на дружбу; но склонно-

сти его непостоянны, и нельзя слишком много на них рассчитывать. Его легко рассердить, но он также легко переходит к раскаянию. Щедрый на обещания, он тотчас их забывает, если не выполняет в то же время. Доверчивый и легковерный, он любит строить проекты, но скоро их бросает. Снисходительный к недостаткам других, он требует такой же снисходительности и к своим собственным. Его легко успокоить; он откровенен, ласков, доброжелателен, любит общество, неспособен к эгоистическим расчетам.

12. У *меланхолика* господствующая наклонность есть наклонность к печали. Он так же легко возбуждается, как и сангвиник, но чувства неприятные проявляются в нем чаще и продолжаются долее, чем чувства удовольствия. Страдания других легко вызывают его симпатию. Он боязлив, нерешителен, недоверчив и легко поддается всему, что соответствует его господствующим идеям. Безделица его оскорбляет; ему все кажется, что им пренебрегают. Препятствия, встречаемые им в жизни, приводят его в отчаяние, лишают энергии и делают неспособным выйти из затруднения. Его желания носят грустный оттенок; его страдания кажутся ему невыносимыми и выше всякого утешения *.

13. Присмотритесь же к действительным характерам, попадающимся вам на глаза, изучайте их внимательно, подробно, без всякой предвзятой теории, и вы увидите, как много неверного в этих пресловутых картинах темпераментов. Возьмем, напр., характер Руссо и подумаем, к какому из *четырех* темпераментов можно его причислить. Он увлекается удовольствием, как сангвиник; бежит от общества, как меланхолик; раздражителен и мстителен, как человек жёлчного темперамента; скор на дружбу и ненадежен в ней — опять же, как сангвиник; нетерпелив, правда, во всем, но кроме того, что его действительно увлекает. Трудно, кажется, назвать его флегматиком; а, между тем, он так медленно и терпеливо вырабатывает свои сочинения, что, следуя

* Ibid., p. 547—549.

описанию темпераментов, это мог бы сделать только сильнейший флегматик. Недоверчивый и подозрительный до смешного, он даже может быть назван ипохондриком, не только меланхоликом; но посмотрите, сколько истинно детской веселости и доверчивости обнаруживается в нем при случае! Он склонен плакать над такими пустяками, над которыми другой смеется; но его шутка весела и колка. Он снисходителен к своим недостаткам, как истинный сангвиник, но не снисходителен к недостаткам других, как человек крайне жёлчного характера. Его привязанности изменчивы, и в то же время мы видим, что до глубокой старости дожили в нем привязанности и ненависти детства. И, кроме того, как не похож дитя-Руссо, веселый, доверчивый, шаловливый, на мрачного старика, убежавшего от людей на необитаемый островок швейцарского озера! Но не забудьте, что и женевцы также изменились и ставят монумент Руссо на том самом месте, где бросали каменьями в бедного философа. Здесь вы видите, что жизнь ума и сердца перемешала черты всех темпераментов в самую пеструю, но вполне понятную картину.

14. Мы выбрали для примера характер Руссо именно потому, что его гениальная автобиография открывает нам все изгибы этого, вполне человечественного характера, со всеми его достоинствами и недостатками. Но к тому же самому результату в отношении темпераментов придете вы, изучая характер первого близкого вам человека и особенно изучая его не в один какой-нибудь момент, что дало бы вам самые ошибочные результаты, но наблюдая над тем, как он проявлялся в долгий период времени, если не во всю жизнь. Беспрестанно вы встретите людей, поражающих вас переменчивостью своих наклонностей и в то же время настойчивостью какой-нибудь одной из них, людей раздражительных в одном и очень флегматических в другом, легко прощающих одно и никогда не прощающих другое, эгоистов и в то же время готовых на самопожертвование, людей, которые любят общество и в то же время его избегают, и т. д., словом, вы встретите в каждом

характере противоречия знаменитым картинам темпераментов.

15. Воспитатель-критик еще более обыкновенного наблюдателя человеческой природы практически убеждается, что те самые черты характера, которые приписываются как врожденные тому или другому темпераменту бывают очень часто следствием воспитания. Иначе воспитатель не говорил бы вам беспрестанно, что можно запугать дитя и сделать его робким, что можно сделать дитя тупым, ленивым, злым и что все это зависит от воспитательного влияния семьи, школы и вообще жизни. Однакоже и воспитатель знает, что есть *что-то такое*, врожденное человеку и обнаруживающееся в способе его мышления, чувствования и деятельности, что приносится каждым ребенком как нечто готовое и что может быть или усилено или ослаблено влияниями жизни и воспитания, но не может быть вполне искоренено, и что, во всяком случае, воспитание должно принять как нечто готовое, уже принесенное ребенком при самом рождении. Из этого мы можем вывести наоборот, что в знаменитых картинах темпераментов есть своя доля правды, но что этой правды не легко доискаться.

16. В догматические психологии и педагогики учение о темпераментах вносилось прежде почти без всякого анализа, и честь первой попытки извлечь из этого учения хотя какие-нибудь твердые и ясные черты врожденных различий психо-физической деятельности людей, принадлежит, кажется, Бенеке. Усвоив себе теорию Гербарта об образовании всего содержания души из представлений, Бенеке, как мы уже видели, вынужден был отступить от этого учения и дать душе нечто врожденное. Это врожденное — ее *первичные силы* (Urvermögen). Конечно, эти первичные силы постоянно образуются душою, но следовательно, уже сама сила, их образующая, прирождена душе, а вместе с тем прирождены ей и те особенности, которыми первичные силы одного человека различаются от первичных же сил другого. Эти особенности состоят: первая — в большей или меньшей *крепости* этих первичных сил; вторая — в

большей или меньшей степени *впечатлительности* и третья — в большей или меньшей степени *живости*. Эти врожденные особенности первичных сил — *крепость* (Kräftigkeit), *впечатлительность* (Reizempfänglichkeit) и *живость* (Lebendigkeit) — могут находиться в одной и той же душе в различных соединениях между собою, чем и отличается уже от природы деятельность одной души от деятельности другой. Конечно, мы могли бы указать, что есть и у Бенеке скрытые намеки, что эти первичные силы со своими особенностями порождаются из органических процессов тела и что, следовательно, и причины замечаемых нами особенностей в психической деятельности у разных индивидуумов должны быть отыскиваемы в прирожденных особенностях организма. Но так как жаркие последователи Бенеке защищают его от этой мысли, то мы и не припишем ее ему. Мы, впрочем, не понимаем, от чего тут собственно защищать Бенеке? Что же касается нас, то, показав полную невозможность объяснять чисто психические явления из известных нам свойств материи, мы не имеем никакой причины не приписать влиянию телесного организма те особенности психо-физической деятельности людей, которые ясно *врождены* и по тому уже самому скорее могут быть приписаны влиянию тела, чем душе.

Глава XLIII

ФАКТОРЫ В ОБРАЗОВАНИИ ХАРАКТЕРА: а) ВЛИЯНИЕ ВРОЖДЕННОГО ТЕМПЕРАМЕНТА

О факторах в образовании характера вообще

Вообще о факторах в образовании характера (1—4)

1. В предыдущей главе мы признали влияние врожденных особенностей организмов на образование характера за факт несомненный, но до того мало исследованный, с одной стороны, физиологиею, а с другой, психологиею, что мы решительно не можем ни определить границ этого влияния, ни указать на те особенности организма, которым должны быть приписаны эти при-

рожденные особенности, выражающиеся в особенностях психической деятельности того или другого человека и необъяснимых из психических причин.

2. Столь же несомненные факты, особенно извлекаемые из педагогической практики, приводят нас к тому убеждению, что воспитание и вообще жизнь со всеми своими влияниями на человека может сильно изменять врожденные особенности его психической деятельности. Кто же из людей, наблюдавших над воспитанием и развитием человека, не имеет твердого убеждения, что семейное и школьное воспитание, а потом жизнь не оказывают могущественного влияния на характер человека? Не видим ли мы на целых поколениях людей ясной печати той школы, где они учились? Разве мы не видим очень часто самые резкие образцы характеров, или сломанных жизнью, или наоборот, закаленных ею? Признавая существование этого влияния слишком очевидным, чтобы его нужно было доказывать, мы должны признать также, что и границы *жизненного* влияния, разумея под ним всю совокупность влияний всех впечатлений жизни, действующих на человека через посредство его сознания, так же не определены, как и границы влияний природных особенностей. Но психолог в этом отношении поставлен все же выгоднее физиолога и во многих случаях может верно указать и объяснить причину того или другого влияния, если известны, конечно, все жизненные факты и выяснен врожденный темперамент человека.

3. Но если существование двух первых образователей (факторов) характера не подлежит сомнению, хотя границы их действия и не определены, то самое существование *третьего* фактора, а именно *личной воли человека*, признаваемое одними, отвергается другими. Одни признают, что, несмотря ни на какое влияние, идет ли оно из прирожденных особенностей человека или из впечатлений жизни, точно так же от него независящих, как и врожденные особенности, человек может свободно вырабатывать свой характер. Другие, наоборот, утверждают, что самое направление, или, вернее, со-

держание воли совершенно условливается двумя первыми факторами, и что, следовательно, помимо их, человек не может внести никакого нового элемента в свой характер. Вопрос этот, по самому содержанию своему, относится к третьей части нашей «Антропологии», где нам придется говорить о свободе воли, которая если и может быть признана, то только как результат *самосознания*, следовательно, исключительною принадлежностью человека, его *духовною* особенностью. Здесь же мы займемся только двумя первыми факторами, которые действуют не только в человеке, но и в животных.

4. Совершенная необработанность вопроса об образовании человеческих характеров под влиянием, с одной стороны, врожденных особенностей организма, а с другой, под влиянием жизни с ее особенностями, объясняет, почему мы решаемся здесь передать не результаты научных исследований, а только результаты личных наблюдений. Если читатель будет недоволен скудостью этих результатов, то пусть он припомнит, что «характерология» есть только наука в проекте и притом такая обширная наука, которая потребовала бы большого, специально ей посвященного сочинения, а не двух-трех глав, которые мы можем посвятить здесь этому предмету, систематическим изучением которого, кроме того, мы никак не можем похвалиться. Он входил в круг наших занятий вместе с другими предметами психологии и педагогики, тогда как по обширности своей задачи он мог бы поглотить все силы многих людей.

Влияние прирожденных особенностей организма на образование характера

Общее влияние состояний организма (5—8).— Различие в быстроте питательного процесса (9).—Различие в объеме и устройстве мозга (10—11).— Различие в устройстве тканей нервной системы (12).— Различная степень впечатлительности (13—14),— крепости (15),— раздражительности (16),— удобоподвижности частиц (17—20).— Патологические влияния (21)

5. Влияние прирожденных особенностей организма на образование характера можно бы, как нам кажется,

разделить на: 1) общее влияние состояния организма, 2) влияние особенностей пищевого процесса, 3) влияние устройства органов мозга, 4) влияние особенностей нервной ткани и 5) влияние патологических состояний организма.

6. *Общему здоровому или больному, сильному или слабому состоянию организма* давно уже приписывается большое влияние на психическую жизнь, и латинская поговорка «здоровая душа — в здоровом теле» слишком часто повторяется, особенно в последнее время, чтобы кто-нибудь мог не знать ее. Но если мы обратим внимание не на теории, для которых эта поговорка служит любимым подтверждением, а на факты, то найдем, что справедливость знаменитого изречения может быть подвергнута сильному сомнению. Биографии личностей, которыми гордится человечество, ясно доказывают, что далеко не все эти личности были здоровыми людьми, начиная с Аристотеля, часто жалующегося на свое болезненное состояние, и оканчивая Дарвином, который спешит напечатать еще не готовую свою теорию, боясь, что здоровье помешает ему развить и обставить ее, как следует. В этих широких пределах и приняв за идеал *душевного* здоровья человека великий ум и великий характер (какой же другой можно избрать), мы насчитываем немало великих деятелей, представлявших здоровую душу в больном теле. Но не имеем ли мы перед глазами всем нам знакомых примеров? Припомните Гоголя, Белинского. С другой стороны, если можно указать на таких личностей, как Гёте, здоровых и по телу и по душе, то можно также указать на бесчисленное множество здоровеннейших господ с самою ничтожною душевною деятельностью и с самыми ничтожными ее результатами. И не только к умственному богатству, но и к характеру не может быть приложена эта знаменитая поговорка. Не видим ли мы часто слабых и больных людей, выказывающих несомненное геройство и твердость, и здоровых и сильных, обнаруживающих постыдную трусость и ничтожество характера? Всякий же внимательный воспитатель, без сомнения, убедится, что и в школе дети слабые, золотушные, болезненные —

вовсе не являются непременно слабыми по уму и характеру, а чаще совершенно наоборот. Сообразив все эти несомненные факты, трудно себе объяснить, как классическое выражение «здоровая душа в здоровом теле» может еще до сих пор повторяться людьми с уверенностью в его полной справедливости.

7. Однакоже мы не хотим этим сказать, чтобы общее здоровое или болезненное состояние организма, или прирожденная сила или слабость его, не оказывали *никакого* влияния на душевную жизнь и ее результаты: ум и характер. Этого влияния *не может не быть*. Если человек испытывает болезненные ощущения и недостаточность своих телесных сил, то эти, уже *душевные* опыты не могут не оставить следов в его душевных работах и не могут не сказаться в результатах этих работ: уме и характере. Нет сомнения, что дитя, часто испытывающее слабость своих телесных сил, сравнительно с силами товарищей, отразит эти опыты в своей душевной жизни и ее результатах; но как отразит и что извлечет из этих опытов — это еще вопрос. Очень может быть, что дитя, удерживаемое слабостью своих сил от телесных игр и упражнений со своими сверстниками, сосредоточит свою психическую деятельность в умственной сфере, почему и развитие ее пойдет сравнительно быстрее. Может быть и то, что слабое дитя, обижаемое своими сильными товарищами, вздумает наверстать слабость своих сил умом, и отсюда выработается хитрость. Может выйти и так, что слабое дитя не откажется от соперничества в телесной силе со своими товарищами, и в нем разовьется чувство гнева, а потом и злости. Может быть и наоборот, что дитя, не побуждаемое к телесным упражнениям быстро накопляющимися силами детства, будет смотреть на игры других как на развлечение, и отсюда выработается добрая черта в характере. Точно так же сильный и здоровый мальчик имеет в самом обилии своих сил условие для развития чувства доброты*; но может развиться в нем и чувство гордо-

* См. выше, гл. XXI, п. п. 18—22.

сти и злости, смотря по обстоятельствам его детства и как к ним дитя относится. Сильный и здоровый мальчик очень может умственно развиваться тупо, именно потому, что обилие телесных сил повлечет его преимущественно к телесной деятельности, и она, а не деятельность умственная, будет удовлетворять врожденному душе стремлению к жизни. Но разве можно вывести из этого, что обилие телесных сил есть непременное условие слабого развития умственных?

8. Из этого мы можем вывести только, что общее состояние здоровья, без сомнения, оказывает влияние на психическую жизнь и ее результаты; но что это влияние может быть бесконечно разнообразно, смотря по внешним обстоятельствам и по тому, какие первые душевные работы начнут залегать в душе ребенка. Воспитатель, следовательно, не должен упускать из виду здорового или больного состояния организма как влияющей причины, но должен в каждом данном случае исследовать, каково было это влияние, вперед уже зная, что это влияние может дать результаты не только разнообразные, но даже прямо противоположные.

Проследите, например, как хромота влияла на характер Байрона, и вы убедитесь, что тот же самый телесный недостаток мог дать в другом человеке и при другой обстановке жизни результаты совершенно противоположные.

9. *Различие в быстроте совершения пищевого процесса и возобновлении тканей организма* у различных индивидов есть факт, наблюдаемый, сколько нам известно, и медиками. Наблюдая над детьми и взрослыми, мы заметим, что, даже при одинаково нормальном и здоровом состоянии организма, один организм скорее, чем другой, выполняет *весь* пищевой процесс, начинающийся приемом пищи и оканчивающийся превращением ее в ткани и скрытые (потенциальные) силы тканей. Это заметно не столько в относительной быстроте работы желудка, сколько в более или менее быстром вознаграждении убыли крови из пищевого запаса и в более или менее быстром возобновлении из крови всех

тканей и скрытых в них сил. У одного кровотворение совершается заметно быстрее и заметно быстрее возобновляются растраченные силы, чем у другого. Оттого дети, а также и взрослые, так различно выносят одни и те же болезни. Это различие в быстром возобновлении тканей и скрытых в них сил из крови, и окончательно из пищи, не может не сказаться и в различной быстроте совершения одних и тех же психо-физических процессов у различных лиц, которую легко заметит каждый внимательный воспитатель. Если, как мы это уже видели, необходимо предположить некоторую деятельность нервной системы при всякой душевной деятельности, совершающейся в области представлений, то понятно само собою, что быстрое или медленное возобновление нервной ткани и ее сил из крови не может остаться без влияния на более или менее быстрый ход представлений в нашей душе, на процесс их потемнения и возникновения в сознании, и на продолжительность их яркости, а все это слишком важные условия психического процесса, чтобы не иметь на него влияния. Но весьма было бы ошибочно полагать, что вообще здоровые и полные дети быстрее возобновляют свои силы, чем худощавые. Едва ли не чаще бывает наоборот. Иное дитя, худощавое и, повидимому, слабое, поражает именно энергической тратой своих сил и энергическим их восстановлением, тогда как дитя румяное и полное, наоборот, нередко поражает вялостью и медленностью оборота сил: их траты и их восстановления. Это объясняется, конечно, тем важным влиянием, которое имеет нервная система на растительные процессы тела. В этом отношении известная примета, по которой немецкие хозяева оценивали нанимаемых слуг, *не вовсе* лишена основания; хотя, конечно, быстрая и жадная еда может быть следствием обжорства, указывающего вовсе не на энергическую трату сил, а на дурную привычку желудка. Дитя очень легко сделать обжорой, и леность, а не энергия, будет следствием обжорства. Но можно также воспитанием и ускорить оборот сил, не переходя, конечно, врожденных пределов.

10. *На различие в объеме и в устройстве мозга* чаще всего старались указывать в последнее время как на причину врожденных особенностей ума и характера. Но все эти старания не привели ни к каким положительным результатам. Что касается до безотносительного объема головного мозга, то несомненные факты показывают, что животные, обладающие большим количество мозга, могут быть заметно глупее животных с самым малым мозгом. Все естествоиспытатели удивляются уму муравьев; известный материалист Фогт называет их даже маленькими мудрецами и готов приписать им дар слова *, а между тем вся нервная система муравья — один микроскопический узелок, который слишком мал даже в отношении объема насекомого. Кроме того вскрытия показали, что люди, у которых целая половина мозга была поражена, не выказывали при жизни ни малейшего поражения ума. Указывая на этот факт, другой известный материалист, Молешотт, говорит, что люди, пораженные атрофией половины мозга, быстрее здоровых уставали; но разве это не есть общее последствие всякой болезни? Думали видеть особое значение для умственной деятельности в больших или меньших извивах большого мозга. Но «к несчастью»,— наивно восклицает Бэн **,— у овцы, одного из глупейших животных (как и у всех жвачных), мозговые извивы гораздо богаче, чем у собаки, одного из умнейших четвероногих. Молешотт еще хочет придать особенное значение большему или меньшему закрытию малого мозга большим ***; но если даже и удалось бы провести этот факт в сравнительной анатомии мозга, то какая же связь между закрытием мозжечка и силою умственных способностей? Что же касается до френологических фантазий, то можно только удивляться; как они еще существуют до сих пор, и еще более можно удивляться, что иногда люди практические, какими должны быть ме-

* Физиолог. письма. 1864, стр. 458.

** The Senses and the Intellect, p. 12. Примеч.

*** Circulation de la vie, par M o l e s c h o t t. T. II, p. 158.

дики и педагоги, отводят этим фантазиям почетное место в своих педагогических системах, как это сделал известный немецкий педагог Карл Шмидт. Мы не отрицаем, что должно быть какое-нибудь соответствие между устройством мозгового органа и тою деятельностью, которую проявляет душа через посредство этого органа и пользуясь им; но не видим, чтобы это соответствие было найдено в настоящее время.

11. Если в этом отношении в чем-нибудь нельзя сомневаться, так это только в том, что особенно счастливое, сильное и тонкое развитие тех или других органов внешних чувств, в связи с развитием относящихся к ним частей мозга, непременно должно оказывать важное влияние на психическую деятельность и иногда даже давать ей решительное направление. Мы уже замечали выше по этому поводу *, но и здесь считаем не лишним повторить, что сильное и счастливое развитие, например, слухового органа может увлечь душу человека преимущественно в сферу звуков точно так же, как сильное и счастливое развитие зрительного органа может увлечь душу другого преимущественно в мир красок и образов, а, может быть, особенно тонкое и счастливое развитие органа мускульного чувства — в мир математических движений, а потом и в мир математических соображений. Эта догадка приобретает для нас теперь особенное значение, когда мы познакомились уже со стремлением души к беспрестанной и беспрестанно расширяющейся деятельности. Естественно, что душа преимущественно будет направлять свои работы в ту сферу деятельности, особенное обилие которой условливается особенно удачным, тонким и сильным развитием того или другого органа чувств. Естественно, что если преимущественное развитие данного органа даст для души более обильный, разнообразный и стройный материал, чем условятся первые основные ее работы, то она преимущественно и будет склоняться в эту сферу деятельности, где одинаковая тягость работы

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. VII, п. 11 и гл. XVI, п. 23, и др.

даст более успешные результаты и где поэтому душевная работа будет совершаться в одно и то же время и легче, и обширнее, и успешнее, и прогрессивнее. Вот, кажется, одно, что можно извлечь рационального из всех попыток отыскать в особенности устройства мозговых органов условия, определяющие особенность психической деятельности у различных лиц.

12. *Различие в устройстве тканей мозга и всей нервной системы* у различных индивидов, конечно, есть только *предполагаемое* различие, не подтверждаемое никакими известными нам микроскопическими наблюдениями; но наблюдения психологические так сильно указывают именно в этом направлении, что мы не можем отказаться от весьма вероятных догадок. Наблюдая над *врожденным* различием психической деятельности у различных людей, невольно приходим к мысли, что те особенности в этом отношении, на которые отчасти так метко указал Бенеке и которых мы не можем иначе объяснить, как врожденностью, должны иметь своею причиною какие-нибудь особенные условия в устройстве нервной ткани. Так, напр., всякий может убедиться, что одно дитя гораздо легче приходит в раздраженное нервное состояние, чем другое, поставленное в те же условия жизни и воспитания. Заметив же это, естественно прийти к мысли, что это зависит уже от врожденного, а может быть и от болезненного свойства нервной ткани. В этом отношении мы позволим себе, вслед за Бенеке, выставить несколько свойств, которых мы не можем объяснить психически, но которые очень могут зависеть от врожденных или патологических особенностей нервной ткани. К таким свойствам, кажется, следовало бы причислить: 1) более или менее сильную восприимчивость впечатлений, то, что Бенеке называет впечатлительностью (Reizempfänglichkeit); 2) большую или меньшую степень силы в удержании следов впечатлений и потом следов ощущений (Kräftigkeit); 3) большую или меньшую степень распространяемости впечатлений или их ограничение какою-нибудь одною частью нервной системы, что зависит от степени раздражительности

нервной системы и 4) большую или меньшую степень подвижности молекул нервной системы, то, что Бенеке называет живостью (Lebendigkeit). Рассмотрим каждую из этих предполагаемых нами врожденных или патологических особенностей нервной ткани.

13. Кто наблюдал над детьми и особенно учил их по наглядной методе, тот, без сомнения, заметил разную *степень впечатлительности* в разных детях. Одно дитя или *вообще* заметно впечатлительнее другого, или выказывает заметно большую впечатлительность в сфере впечатлений *одного органа* чувств, сравнительно с другим. Здесь, конечно, не все принадлежит врожденной особенности, и многое условливается прежними душевными работами дитяти; но есть, кажется, и какая-то природная грань, которой уже перейти нельзя и которой нельзя и объяснить психически. Сильная и тонкая впечатлительность, общая или частная, конечно, есть важное условие быстрого и успешного психического развития. Впечатления доставляют весь материал для психической работы, а потому понятно, что чем больше будет этого материала, чем тоньше и вернее будет он схвачен уже самым органом чувств, тем более условий для обширных и успешных психических работ.

14. Однакоже обширная и тонкая *впечатлительность* сама по себе, не поддерживаемая другими благоприятными условиями нервной системы, не есть еще ручательство за успешное психическое развитие дитяти. Если быстро усваиваемые впечатления быстро же и сменяются другими, не оставляя по себе прочных следов, то это может даже помешать душевному развитию. Часто приходится желать, чтобы дитя было менее впечатлительно и чтобы меньшая впечатлительность дала ему возможность более сосредоточиваться во внутренней душевной работе, в комбинации усваиваемых впечатлений в точные представления, и представлений в верные понятия: словом, дала душе возможность перерабатывать тот материал, которым она загромождается, не имея ни силы, ни времени справиться с ним, как следует. Слишком впечатлительное дитя часто развивается

медленно именно по причине этой, слишком большой впечатлительности. Для такого дитяти нужно сравнительно более времени, чтобы душа его завязала довольно сильные внутренние работы, с которыми она могла бы уже идти навстречу новым впечатлениям, не поддаваясь им безразлично, не увлекаясь ими от одной работы к другой, но выбирая в их бесконечном разнообразии те, которые ей нужны для ее уже самостоятельного дела. Часто говорят, что дитя вообще впечатлительнее взрослого; но это слишком поверхностная заметка. Дитя больше подчиняется внешним впечатлениям, чем взрослый,— это верно; но подчиняется оно им потому, что в нем слишком мало душевного содержания, так что всякое новое впечатление, сколько-нибудь сильное, перетягивает его всего. Напротив, мы замечаем, что, работая настойчиво в известном направлении, мы можем даже заметно расширить нашу впечатлительность, хотя, конечно, не можем перейти какого-то прирожденного предела. Сильная прирожденная впечатлительность, не находящая себе ограничения в других прирожденных свойствах нервной системы, часто долго мешает человеку противопоставить ей силу и обширность внутренней, самостоятельной работы, так что даже и в зрелом возрасте мы нередко можем заметить вредное влияние этого прирожденного свойства, польза которого слишком очевидна, чтобы нужно было о ней распространяться.

15. Еще очевиднее большая или меньшая степень *крепости* или *памятливости* нервной системы. Конечно, более или менее хорошая память не есть только прирожденное качество. Мы уже показали в своем месте, как развивается память у людей* и что душа своими работами развивает память в отношении усвоения следов тех ощущений, которые находятся в связи с этими работами. Но все же крепость первых усвоений, ложащихся в основу душевных работ, и потом крепость последующих усвоений, не находящихся в связи с начатыми ра-

---

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXV.

ботами, условливаются прирожденною степенью большей или меньшей памятливости. Можно легко заметить, что один ребенок усваивает быстро и прочно; другой усваивает также быстро, но скоро забывает; третий усваивает медленно, но прочно; четвертый, наконец, самый несчастный, и медленно усваивает, и быстро забывает. Это явление часто не находится в связи с умственным развитием, так как встречаются положительные идиоты, которые в то же время необыкновенно быстро усваивают громадные ряды следов ощущений и прочно их сохраняют, как тот приводимый Дробишем идиот, который, не понимая ни слова по латыни, мог от слова до слова повторить прочитанную им раз медицинскую диссертацию на латинском языке. Память, без сомнения, есть необходимое условие всякого душевного развития. Не имея памяти, человек положительно не мог бы ни на волос развиться: он всегда вращался бы в одной и той же тесной сфере мгновенной душевной деятельности. Но сильная память не есть еще сама по себе ручательство возможности сильного душевного развития, если ее не поддерживают, с одной стороны, столь же сильные душевные работы, а с другой, иные свойства нервной системы и именно особенная подвижность ее частиц. В таком положении сильная памятливость может оказать даже вредное влияние, загромождая человека бесчисленным числом твердо усвоенных следов, которые только мешают его слабой душевной деятельности. Отсюда вред бестолкового зубрения наизусть, которое погубило не одну молодую, еще слабую душу, заваливая ее никуда негодным материалом, с которым душа не может еще справиться. Но вредное влияние сильной и прочной памятливости не ограничивается только детским возрастом: часто, пересматривая труды какого-нибудь ученого, приходится только жалеть, что у него была такая сильная память, при малом развитии других качеств душевной деятельности. Из сказанного здесь, конечно, ни один благоразумный человек не выведет, что сильная памятливость вообще вредна. Напротив, она есть необходимое условие ге-

ниального ума; но она же часто бывает причиною и слабого развития умственных способностей. Все дело здесь в гармонии различных качеств нервной системы и в силе душевных работ. Некоторые психологи в особой слабости усвоения хотят найти корень различия психической деятельности мужчин и женщин; но это *грубая* ошибка: кто учил девочек, тот знает, что они точно так же часто, как и мальчики, отличаются быстрою и сильною памятью. Скорее уже можно упрекнуть девочек о том, что они заучивают слишком твердо *.

16. Наблюдая над детьми и взрослыми, всякий легко заметит, что у одного лица нервная *раздражительность* сильнее, а у другого слабее. Эта очень заметная особенность может зависеть от патологических причин, так как многие болезни оказывают прямое и очевидное влияние на усиление нервной раздражительности; но она может быть и врожденною и остается в человеке, как бы ни усиливало ее и ни ослабляло влияние жизни и воспитания. Конечно, воспитание и состояние здоровья имеют большое влияние, например, на степень вспыльчивости человека; но есть здесь нечто прирожденное и весьма заметно передающееся по наследству от родителей к детям. Едва ли рационально говорить здесь о влиянии крови и ее относительного обилия; ибо люди полнокровные и даже склонные к апоплексическому удару нередко бывают очень хладнокровны в психическом отношении, и, наоборот, люди, страдающие заметным малокровием, очень часто бывают сильно вспыльчивы и неудержимо предаются как гневу, так и другим страстным движениям. Если первые две предположенные нами особенности нервной ткани оказывают сильное влияние на умственное развитие, то большая или меньшая степень раздражительности нервов оказывает преимущественное влияние в среде явлений чувствования и воли, и потому принимает особенно деятельное участие в образовании того, что обыкновенно

* Такой недостаток крепости усвоения у женщин находит, напр., Диттес, последователь Бенеке. См. «Практическая Педагогика» Диттеса. Перев. Паульсона (стр. 89), изд. 1869 г.

называют характером человека. Влияние это выражается более всего в степени быстроты и неудержимости, с которою какое-нибудь душевное чувствование, гнев, страх, радость и т. д., переходит в чувствование органическое, и в степени быстроты, с которою это органическое чувствование разливается, так сказать, по всему нервному организму, вызывая в нем судорожные, чисто нервные явления, которым поддается раздражительный человек, охваченный каким-нибудь душевным чувством. Нет сомнения, что многое в этом отношении могут воля, воспитание и жизнь; но все же нельзя не признать, что всем этим условиям, находящимся, так сказать, в руках человека, приходится бороться с чем-то врожденным. Конечно, и у нераздражительного человека всякое сильное душевное потрясение отражается в нервном организме; но это отражение слабо, совершается медленно и, так сказать, ограничивается известным местом, не распространяясь по всей нервной системе и не овладевая ею. Степенью силы душевного чувства, какую способна вынести нервная система, не впадая в раздражение, Бэн думает измерять степень здоровья человека; но этот взгляд слишком узок. Мы ясно видим, что в этом явлении принимают участие многие факторы: врожденная степень раздражительности нервной системы, воспитание, жизнь и воля человека. Но участия, и сильного участия врожденной особенности отрицать невозможно. Иное дитя до того раздражительно, что эта раздражительность сама собою кидается в глаза, когда мы сравним его с другим ребенком, выросшим в тех же условиях. Эту прирожденность раздражительности, с которою можно и следует бороться, но которая, тем не менее, сама по себе сила, условливающая поступки дитяти, должен непременно иметь в виду всякий внимательный воспитатель. Мы не усумнились бы назвать нервную раздражительность прямо вредным качеством, если бы не замечали, какое иногда полезное влияние на умственную деятельность оказывает та же раздражительность нервов, удерживаемая волею человека в известных пределах.

17. Нервную раздражительность, кажется, следовало бы отличать от *удобоподвижности частиц нервной ткани*, хотя, конечно, оба эти качества могут сходиться в иных явлениях. При нервной раздражительности мы замечаем какое-то *массивное* действие нервов, обхватывающее душу общим органическим чувством, тогда как при удобоподвижности нервных частиц душевное чувство как бы раздельно пробегает молекулы нервной системы, точно задерживаясь их упругостью. Человек с раздражительными нервами поддается общему и темному влиянию чувства; человек же, обладающий удобоподвижностью нервной системы, ощущает все малейшие оттенки чувствований. Вот почему эта удобоподвижность частиц нервной системы есть, между прочим, необходимая принадлежность поэтов и вообще писателей, выражающих тончайшие оттенки человеческих чувствований.

18. И *раздражительность* нервной системы, и слишком большая *подвижность* ее могут иметь как дурное, так и хорошее влияние на поступки человека. Они-то дают возможность схватывать такие тонкие *сходства* между представлениями, которые для других неуловимы; но когда человек поддается этим особенностям своей нервной системы, то они же мешают ему видеть такое *различие* между сближаемыми представлениями, которое кидается в глаза всякому хладнокровному человеку.

От скольких ошибок избавлен был бы человек, если бы, напр., в гневе на другого человека не забывал хороших сторон его, тогда как он с такою наблюдательностью выискивает все дурные!

19. Понятно само собою, что все эти характеристические черты нервной деятельности могут входить в различные комбинации между собою. Впечатлительность нервной системы может соединяться с различными степенями ее памятливости, с различными степенями раздражительности и т. д. Сильно раздражительная нервная система может быть в то же время очень сильна или очень слаба в отношении памятливости. В первом

случае она дает удобство образованию продолжительных, глубоких и сильных страстей; во втором — образованию порывистого характера, легко поддающегося органическому разлитию чувств, но также легко и переменяющему эти чувства.

20. Что касается до *патологических влияний*, то они слишком ясны, чтобы о них нужно было распространяться. Отсутствие зрения или тупость слуха, конечно, не могут не оказывать влияния на душевную деятельность. Болезненное расстройство, сопровождаемое тем или другим органическим чувством, конечно, отразится и на душевной деятельности, а если продолжается долго, то и на результатах этой деятельности — уме и характере. Люди, наблюдавшие над детьми, знают, какое заметное влияние, часто никогда вполне не изглаживающееся, оставляют в них продолжительные и сильные болезни. Наконец, те патологические состояния мозга и нервной системы, которые вносят совершенное замешательство в деятельность души и которые потому весьма характеристически называются состояниями *помешательства*, нуждаются только в том, чтобы указать на них. Если мы прибавим к этому встречающиеся врожденные расположения к одуряющим напиткам, к азартной игре, к распутству и т. п., то мы перечислим все известные нам *патологические* состояния нервной системы, врожденные и приобретенные, которые оказывают влияние на душевную жизнь человека.

21. Но как ни сильны влияния особенностей телесного организма на психическую жизнь и на результаты ее — ум и характер, однакоже мы не должны забывать, что это только условия одной стороны, а именно телесной природы человека, которыми он может воспользоваться весьма разнообразно и в хорошую и в дурную сторону под влиянием уже совершенно других условий: под влиянием жизни со всеми теми впечатлениями, которые она вносит в душу человека. Если нервная система условливает *форму* душевных работ, то жизнь дает *материал* этим работам, а свойства материала изменяют очень часто и самую форму.

Глава XLIV

ВТОРОЙ ФАКТОР В ОБРАЗОВАНИИ ХАРАКТЕРА: б) ВЛИЯНИЕ ВПЕЧАТЛЕНИЙ ЖИЗНИ

Очевидность этого влияния (1).— Сила характера и сила воли не одно и то же (2).— Аналогия между силою ума и силою характера (3—5).— Сила характера и единство характера (6).— Причины слабости характера (7—8).— Отделение понятия характера от понятия нравственности (9).— Ум и характер не всегда сходятся (10—12).— Влияние физических свойств нервной системы на образование характера (13).— Есть ли третий фактор в образовании характера? (14)

1. Если влияние врожденных особенностей человека на установление его характера есть факт очевидный, то влияние впечатлений жизни на тот же характер едва ли еще не очевиднее. Всякий наблюдательный человек, а тем более всякий наблюдательный воспитатель, без сомнения, имел множество случаев убедиться в том факте, что каковы бы ни были врожденные задатки характера, воспитывающее влияние жизни во всей его обширности, в котором влияние школы составляет только одну его часть и то не самую значительную, сильно видоизменяет врожденные задатки характера, если не может вовсе их изменить.

2. Но для того, чтобы проследить за влияниями жизни на установление того или другого характера, мы должны не только отделить понятие характера от идеи умственного развития и от идеи нравственности, что мы сделали выше *; но и провести резкую черту между понятиями о *силе характера* и о *силе воли*, которые часто употребляются как синонимы. Характер настойчивый в своих страстях, которым и сам человек поддается совершенно, может выказать в своей настойчивости изумительную силу; но разве возможно назвать эту силу силою воли? Такая сосредоточенная, настойчивая страсть, напротив, часто лишает человека всякой воли. Из этого мы уже видим, что под именем *силы характера* следует

* См. выше., гл. XLIII, п. 1.

скорее разуметь его целостность, его единство, сосредоточенность, более или менее полную его организацию; а под *слабостью характера* следует разуметь его разрозненность, разорванность, неполноту его организации, что может быть совместно с очень большою силою воли. Конечно, сила воли, направленная на организацию характера, очень скоро может достичь блестящих результатов и переделать разрозненный характер в сосредоточенный; но она может этого и не сделать, и, направленная в какую-нибудь одностороннюю деятельность, оставить вообще характер в самом печальном беспорядке.

3. Отделив силу воли от силы характера, мы найдем, что большая или меньшая степень силы характера есть прямое выражение большей или меньшей степени обилия, силы и степени организации человеческих чувствований и желаний. В этом отношении *сила и обширность ума* и *сила характера* представляются явлениями совершенно *аналогическими*, так как в обоих этих явлениях сила и обширность явления зависят от большего или меньшего обилия и совершенства в организации душевных следов. И если, как мы уже доказали в первой части нашей «Антропологии», сильный и обширный ум есть не что иное, как обширное и хорошо организованное собрание знаний *, то точно так же и сильный характер есть не что иное, как обширное и хорошо организованное собрание следов чувствований и возникающих из них желаний.

4. Чем более набирается в душе следов чувствований и желаний, тем более набирается в ней материала для выработки характера. Но так как чувства и желания вызываются в человеке, с одной стороны, живущими в нем телесными, душевными и духовными стремлениями, а с другой — разнообразнейшими удовлетворениями этих стремлений впечатлениями жизни, то естественно, что материалы характера накопляются в человеке пропорционально обилию впечатлений жизни,

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLIII.

вызывающих в нем чувство желания. Как для того, чтобы образовать обширный и сильный ум, должно много наблюдать и думать, т. е. жить умственно, точно так же для того, чтобы накопить обильный материал для сильного характера, нужно как можно более чувствовать, желать и действовать, т. е., другими словами, жить практически. Теоретическая жизнь ума образует ум; но только практическая жизнь сердца и воли образует характер. Эту простую и очевидную истину часто забывают родители, воспитатели и наставники, думающие моральными наставлениями образовать сердце и волю дитяти. Эти наставления вносят только свою долю образования в развитие ума; но могут быть *так* усвоены умом, что не окажут ни малейшего влияния на сердце и волю дитяти, в которых могут образоваться в то же время задатки, крайне противоположные смыслу моральных сентенций. Чтобы в дитяти образовывался характер, или, по крайней мере, накоплялись для него обильные материалы, следует, чтобы дитя жило сердцем и действовало волею, а этому часто препятствуют старшие своим вмешательством в воспитание дитяти: или запирая ребенка на целый день в школу, или мешая ему чувствовать и желать, словом, жить практически теми же беспрестанными моральными сентенциями и всякого рода стеснениями. Вот почему, между прочим, наш век, век *многоученья*, отличается обилием ничтожных характеров; и вот почему также самые бесхарактерные люди выходят из тех семейств, где родители и воспитатели, не понимая свойств души человеческой, беспрестанно вмешиваются в жизнь ребенка и не дают ему свободно ни чувствовать, ни желать. В этом отношении недоучившаяся, но слишком деятельная педагогика может быть опаснее даже прежней бессмысленной строгости. Та предписывала иногда бессмысленные правила, часто строго, а иногда и бесчеловечно, казнила за их нарушение; но зато не очень-то вглядывалась в жизнь дитяти, не копалась в его душе, и дитя жило самостоятельно, хотя в тех тесных рамках, которые были ему поставлены, но все же жило. Вот почему, вынося тяжелый гнет бессмы-

сленной средневековой школы, дети часто выносили из нее крепкий, установившийся характер. Правда, сотни гибли, десятки только спасались; но по силе характера эти десятки стоили сотен. Никто, конечно, не заподозрит нас в приверженности к порядкам схоластической школы; но мы указываем только на факт, доказывающий, что современная школа и современное воспитание не должны впадать в другую крайность и должны оставлять разумный простор самостоятельной жизни сердца и воли детей, в которой только и могут быть накоплены материалы будущего характера.

5. Но одно *обилие* следов чувствований и желаний, выполненных или невыполненных, не составит еще само по себе сильного характера; точно так же, как одно накопление знаний еще не составит само по себе сильного ума *. Как для силы ума нужна хорошая обработка материалов и хорошая их организация, так и для сильного характера нужна хорошая организация следов чувствований и желаний. Говоря о борьбе желаний **, и потом о выработке из них страстей и наклонностей***, мы уже видели, что следы *чувственных представлений*, как и следы *представлений умственных*, организуются в более или менее обширные сочетания и более или менее стройные и обширные массы или сети сочетаний, так что человек имеет уже дело не с отдельными следами чувствований и желаний, но с *итогами* целых систем чувствований и желаний. Чем более разрастаются эти массы чувственных следов, тем более определяется и тем сильнее высказывается характер человека. Если бы все эти частные итоги чувствований и желаний были сведены в один общий, тогда характер человека получил бы полное *единство*; человек *весь* стремился бы к одному и тому же, и в характере его не было бы более шаткости и противоречий, которые мы и называем *бесхарактерностью*. Гербарт считает достижение такого единства невозможным, по крайней мере, в здешнем

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XLIV, п. п. 5 и 6.
** См. выше, гл. XL.
*** См. выше, гл. XLI.

мире; но большая или меньшая степень этого достижения определяет большую или меньшую степень выработки характера.

6. Теперь уже для нас ясно, что принятое нами выражение *сила характера,* даже и в отличие от *силы воли,* не вполне соответствует своему назначению и что понятие, им выражаемое, распадается опять на два, из которых за одним можно, пожалуй, оставить название *силы характера,* а другому должно присвоить название *единства характера,* так как эти два явления, хотя и условливают друг друга, но не всегда тождественны. Врожденная сила стремлений, особенно телесных, и обильная практическая жизнь чувства и воли могут выработать сильный характер, т. е. обширные и сильные массы чувственных следов; но в то же самое время массы будут действовать каждая отдельно, и сильный характер представит собою отсутствие единства. Это самые опасные и самые несчастные характеры. В данный момент они чувствуют, желают и действуют сильно; но никак нельзя поручиться, что через несколько времени они не будут также чувствовать, желать и действовать в совершенно противоположном направлении. Такие характеры очень часто образуются у людей, с детства окруженных раболепством и угодливостью, которые мешали болезненному действию опытов жизни, а потому и спасительному действию раскаяния; ибо одно только раскаяние, как мы уже это видели *, т. е. полное и чистосердечное недовольство своим прежним образом действий, могло бы привести к единству такие сильные, но разрозненные характеры, которые по всей справедливости можно назвать *дикими.* В умственной сфере такой дичи характеров соответствует, как мы видели, обилие фактов, дурно переработанных и дурно связанных, которыми затрудняется ход мышления не в одной ученой голове.

7. Обратное явление, т. е. общая слабость характера, и при хорошей его организации, может быть по раз-

* См. выше, гл. XL, п. 7.

ным причинам. Оно может быть от малой *памятливости* нервного организма; от недостатка в нем той *крепости* (Kräftigkeit), о которой мы говорили выше. Такой человек переживает много; но следы пережитого остаются в нем слабо. То же может быть от чрезмерной *раздражительности* нервного организма, причем порождающееся чувство быстро охватывает всю нервную систему человека и мешает полному совершению процесса обдумывания, оставляя незамеченным множество противоборствующих представлений и желаний. Случается и так, что сильная умственная жизнь оставляет вообще мало времени и случая для практической жизни чувства и воли, отчего характер вообще слабо разовьется, так что массы чувственных следов будут вообще слабы и необширны; но в то же самое время такой, вообще слабый характер может представлять большую степень единства.

8. Лучшим условием для успешной и быстрой организации характера является такая среда, которая не была бы слишком узка для дитяти, но за границами которой стояла бы крепкая, неподатливая жизнь, бесцеремонно отталкивающая дитя, когда оно хочет переступить отмежеванный ему предел. Тогда характер дитяти, окрепнув и организовавшись внутри отведенной ему сферы, будет не без труда расширять ее пределы. Такая жизнь представит множество опытов удачи, неудачи, успеха и неуспеха, зависящих от самого дитяти, а это лучшие средства, чтобы сосредоточить чувственные массы представлений в один сильный характер. В этом отношении воспитание крестьянских детей идет гораздо нормальнее, чем воспитание детей богатого класса.

9. Сильный и хорошо организованный характер не значит еще *нравственный* характер. Характер может быть силен и весь сосредоточен в одном направлении, так что человек хочет сильно и знает, чего хочет, но самое это направление может быть положительно дурным. Таковы очень часто характеры у закоренелых злодеев; но таковы же они и у великих практических благоде-

телей человечества. Такой могучий характер — меч обоюдоострый, годный как для того, чтобы губить, так и для того, чтобы защищать. Такие характеры образуются под *двумя* влияниями: или под влиянием сильно разросшейся одной страсти, или под влиянием сильной и долгой внутренней борьбы, вызываемою деятельною практическою жизнью, часто крутыми положениями, вынуждавшею человека подводить итоги своим желаниям и нежеланиям: давать себе точный и чистосердечный отчет в том, чего он действительно хочет, какими желаниями он должен поступиться и какие нежелания должен вынести, чтобы достичь того, чего он действительно и более всего добивается. В первом случае могучий характер, образовавшийся под влиянием какой-либо страсти, будет в то же время бессознательный или малосознательный характер: весь сосредоточенный в одной данной страсти, он не может отнестись к этой страсти как к явлению объективному. Во втором случае мы получаем тоже могучий характер, но тем более надежный, что человек, обладающий им, сам его знает.

10. Но если между образованием ума и образованием характера есть полная аналогия, если как тот, так и другой суть произведения нервной организации и жизни души, то тем не менее эти два явления совершенно различны. Самое высокое развитие ума, как мы уже заметили, может соединяться с самым ничтожным и вполне разрозненным характером, и наоборот, самое посредственное развитие ума не мешает человеку иметь сильный и хорошо организованный характер. Очень часто случается, что характер человека остался слабым и неразвитым и что элементы характера находятся в полном беспорядке именно потому, что человек этот жил преимущественно в умственной сфере. Живя по преимуществу умом, он не только мало жил сердцем и волею, но мало и думал о том, как он жил ими. Он знает многое обо всем, но о самом себе почти ничего. Результаты его сердечной жизни были немногочисленны и слабы, да и о тех ему некогда было хорошенько подумать. Правда, и ему случалось раскаиваться в своих

поступках; но он тотчас же забывал свое раскаяние, да и не придавал ему никогда большого значения, так как главный интерес его жизни был в умственной сфере. Там же у него выработался и сильный характер, но односторонний, узкий, удовлетворяющий только потребностям умственной жизни, там он твердо помнит удачные и неудачные опыты: нравственную же жизнь свою он никогда не ценил высоко, не трудился над ее разработкою, и потому неудивительно, что характер его остался в диком и неразвившемся виде. Отсюда возможность тонко и широко развитого ума с диким цинизмом в поступках и чувствах. Такое нравственное неряшество встречается, к сожалению, очень часто у людей ученых и даже необыкновенно умных. Нас удивляет, что мы встречаем более смысла в характере простого работника, чем в характере такого умного человека; но мы не удивлялись бы этому, если бы сознали, что этот работник гораздо более трудился над выработкой своего характера, чем этот, иногда замечательный, мыслитель и ученый. Кто над чем потрудился, тот то и имеет.

11. Это явление противоречия между развитием ума и развитием характера уяснится нам еще более, если мы припомним, что сказано в первой части нашей «Антропологии» об ассоциациях представлений *по сердечному чувству* *. Одни и те же представления могут входить в различные ассоциации. То же самое представление, которое в *рассудочных* ассоциациях играет одну роль, может играть совершенно другую в ассоциациях *по сердечному чувству*. Вот почему, как справедливо заметил еще Аристотель, хорошо рассуждать о добродетели — не значит еще быть добродетельным; а быть справедливым в мыслях — не значит еще быть справедливым на деле. Ассоциации рассудочные завязываются в рассудочном же процессе, но ассоциации, связанные одним сердечным чувством, одним желанием и нежеланием, завязываются только опытами чувства, желания или нежелания, т. е. опытами практической жизни — жизни

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXIII, п. п. 23 и 24.

сердца и воли. Сети чувственных представлений, связанные чувствованиями, желаниями или нежеланиями, могут быть совершенно непохожи на умственные сети тех же самых представлений в одном и том же человеке, и такой человек представит нам печальную и, к сожалению, очень обыкновенннную картину полного разлада между умом и сердцем.

12. Воспитание, почти исключительно заботящееся об образовании ума, делает в этом случае большой промах, ибо человек более человек в том, как он чувствует, чем в том, как он думает. Чувствования, как мы видели, а не мысли, составляют средоточие психической жизни, и в их-то образовании должен видеть воспитатель свою главную цель. Мы не будем здесь показывать, как достигается эта цель; но должны уже и здесь выяснить себе все ее значение. «От сердца исходят помышления злые», и в сердце же слагают они свои результаты.

13. Понятно само собою, какое громадное влияние должны иметь свойства физического организма и в особенности нервной системы, указанные нами выше, на эту формацию характеров опытами жизни. Большая или меньшая степень *впечатлительности*, *раздражительности*, *крепости* и *подвижности* в различных комбинациях между собою устанавливают и не одинаковое отношение человека к опытам жизни, так что жизнь, которая может сломить одного, только закалит другого, и опыты, которые для одного должны повториться сотни раз, оставят в характере другого прочный след сразу. С темпераментом раздражительным и флегматическим, прочно или слабо усваивающим, быстро или медленно возобновляющим истраченные силы, человек не одинаково относится к опытам жизни, а потому и результаты их не могут быть одинаковы.

14. Если под именем *случая* мы будем разуметь не явление без причин, что немыслимо, а явления, от человека независящие, то не должны ли мы признать, что характер человека есть дело случайностей: случайностей рождения и случайностей жизни? Две эти серии случайностей, из которых одна предшествует сознатель-

ной жизни человека, а другая составляет также независящую от него сферу жизни, являются для нас до сих пор единственными факторами в образовании характера. Но неужели это так и на самом деле? Неужели человек сам не принимает никакого участия в образовании собственного характера, из которого потом, как математические выводы, вытекают все его желания, решения и поступки? К такому безотрадному и унизительному выводу и должна притти всякая психология, отвергающая свободу воли в человеке. Для *такой психологии* вся жизнь человека есть средняя математическая линия, проводимая между двумя влияниями: влиянием врожденных особенностей темперамента и влиянием случайностей жизни. Если бы наше изучение психических явлений остановилось на той ступени, которой мы достигли теперь, то мы и должны были бы признать этот роковой фатализм в образовании каждого человеческого характера, из которого поступки вырастают, как плоды на дереве. На такой ступени и действительно остановилась *опытная германская психология*; на такой ступени остановилась бы и психология Бэна, если бы, в противоречие самому себе и в удовлетворение своему верному национальному чувству, Бэн не признавал власти человека над характером в отдельных случаях, в то же время отвергая ее в принципе. Но учение о свободе или несвободе воли, или, вернее, о *свободе души*, должно найти себе место в третьей части нашей «Антропологии».

Глава XLV

ВОЛЯ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ НЕВОЛЕ: СТРЕМЛЕНИЕ К СВОБОДЕ

Установление терминов: воля, свобода и свобода души (1—6).— Стремление к свободе есть стремление душевное (7).— Оно рождается как отрицание стеснения (8).— Понятие насилия (9—10).— Извращения стремления к свободе (11—13).— Связь свободы с деятельностью (14—15).— Обязанности воспитания в этом отношении (16—17)

1. В предыдущих главах мы рассмотрели волю с двух сторон: как *власть* души над телом и как хотение, или

желание, вырабатывающееся в душе в акт власти. Теперь нам остается рассмотреть то же явление с третьей стороны: изучить понятие *воли* как противоположное понятию *неволи*. При этом прежде всего нам предстоит удалить препятствия к ясному пониманию предмета, происходящие от безразличного смешения названий, относящихся к области воли, на которое жаловался еще Лейбниц.

2. Прежде всего заметим, что понятие *воли* как противоположности *неволе* не должно смешивать с тем понятием *свободы*, которое имеет свое специальное философское и психологическое значение и приложимо только к человеку, и то в таком лишь случае, если мы признаем за ним свободу воли. Это философское понятие воли как безграничной свободы выбора между различными мотивами или желаниями, побуждающими человека к тому или другому поступку, не совершенно чуждо и языку общества. Так, если человек увлекся в своем поступке какою-нибудь страстью, то мы говорим о нем, что он действовал не свободно, а под влиянием страсти; но не можем сказать, что он действовал *невольно*, так как в своем действии он руководился *своим*, а не чужим желанием, своею, а не чужою волею. Следовательно, в этом случае мы отличаем понятие *своей* воли от понятия *свободы*.

3. С другой стороны, мы часто даем такое употребление слову *свобода*, которое было бы невозможно, если бы мы придавали этому слову одно философское значение — безграничной свободы выбора между мотивами. В таком, *не философском* смысле говорим мы о свободе народа, о любви к свободе, об освобождении раба, и даже, в переносном смысле, об освобождении сил, о свободном теплороде и т. п. Ясно, что, говоря, наприм., что рабу дали свободу, мы вовсе не разумеем, чтобы ему дали безграничную свободу выбора между мотивами его поступков или его желаниями, чего никто дать ему не может; но хотим сказать только, что ему дали возможность сообразоваться в своих поступках со своими желаниями. Точно так же, говоря о любви к свободе, мы

принимаем здесь слово свобода не в его философском смысле и хотим выразить только, что человек любит, чтобы его не стесняли в исполнении его желаний, и отвращается от всякого *постороннего* для души насилия. Во всех этих случаях мы употребляем слово *свобода* для означения понятия *своей воли*. Но слово *своеволие* имеет у нас специальное *нравственное*, и притом *дурное* нравственное значение, так что оно придало бы особый характер нашему предмету, которого мы вовсе не хотели ему придать. То же нравственное значение имеет и слово *произвол*.

4. Но почему же нет в языке слова для обозначения понятия *воли* как противоположности *неволе*? По той простой причине, что это понятие скрывается в самом слове *воля*, которая у каждого может быть только *своя*, а не чужая. Правда, язык прибегает иногда к эпитету *добрая*: «на это была твоя добрая воля»; но так как *добрая* воля может быть в то же время и очень *злою* волей, то мы и не можем признать за научный термин выражение *добрая воля*, *добровольный* поступок и т. п. Не давая особого названия *своей воле*, язык народа выказывает сильный психологический такт; ибо уже в самом понятии *воли* скрывается необходимость ее принадлежности лицу, ее имеющему,— неразрывная связь личности и воли. В этом смысле освобождение крестьян от крепостной зависимости народ просто и энергически назвал *волею*.

5. Слово *свобода воли* есть книжное сочетание и притом неверное. Воля всегда свободна, иначе она не будет волею. Под словом же *свобода* в точном смысле следует разуметь отсутствие стесняющих преград в той области, в которой в данный момент вращается наша воля, и если мы говорим, что человек любит свободу, то выражаем этим только, что он не любит стеснений своей воли. Философский же термин *свобода воли*, если он нужен, следует заменить словами *свобода души*, ибо этим термином мы хотим означить, что *душа*, не руководствуясь ничем, может выбирать между мотивами

своих поступков, т. е. между своими желаниями, или своими же вырабатывающимися волями *.

6. Уяснив, таким образом, что мы разумеем под словом *свобода*, мы можем уже надеяться, что будем поняты точно, если скажем, что *человеку врождено стремление к свободе*, которое обнаруживается в нем еще в младенчестве, при первых попытках стеснить пеленками его произвольные движения. Кант также признает стремление к свободе врожденным человеку и называет его «самою сильною из всех природных наклонностей человека» **. Броун говорит почти то же самое: «Стремление освободиться от стеснения,— говорит он,— есть сильнейшая страсть, какую только может чувствовать человек и которая тем пламеннее, чем выше душа человека» ***. Вполне признавая врожденность этого стремления человеку, мы не согласны только с тем, что будто бы оно принадлежит исключительно одному человеку. Многие животные ясно выказывают упрямство, которое в сущности есть не что иное, как обнаружение стремления к свободному проявлению воли, или к свободе. Многие животные, попав в неволю, отказываются от пищи и, несмотря ни на какой уход, погибают: другие перестают плодиться в неволе, хотя их окружают всеми условиями их свободной жизни. Конечно, здесь нельзя сказать с полною уверенностью, что эти явления зависят именно от врожденности животным стремления к свободе. Однакоже, если мы говорим о злости животных, о привязанности их и т. п. на основании тех или других проявлений, аналогических с нашими, то не имеем никакого основания не признать за животными и стремление к свободе; ибо оно проявляется столь же несомненными аналогическими признаками, как и те, по которым мы придаем животным и другие чувствования и стремления.

7. Таким образом, анализ явлений воли привел нас к признанию еще одного врожденного стремления, ко-

---

* См. выше, гл. XL.

** K a n t's «Anthropologie». § 81.

*** B r o w n, p. 458.

торое мы должны присоединить к перечисленным уже выше. Само собою разумеется, что *стремление к свободе* есть стремление *душевное*, а не органическое; ибо сама воля, как мы видели, есть вполне и исключительно душевное явление. Стремление это находится в теснейшей связи с другим душевным же стремлением, которое мы уже анализировали: стремлением души к жизни или сознательной деятельности. Строго говоря, оба эти стремления составляют в сущности одно. С одной стороны, человек стремится только к той деятельности, которая была бы *его* деятельностью, им выбранною, им излюбленною, словом, его *вольною* деятельностью; а с другой, человек сознает свое стремление к свободе тогда только, когда его *вольная* деятельность встречает стеснения: без этого он и не знал бы о том, что он любит свободу, и наоборот, только в *вольной* деятельности крепнет и развивается самое стремление человека к свободе.

8. Чувство стремления к свободе рождается только как *отрицание* стеснения, и потому существо, которое никогда не испытало бы стеснения своей вольной деятельности, никогда не узнало бы, есть или нет в нем стремление к свободе. Только тогда, когда что-нибудь стесняет *нашу* деятельность, испытываем мы тяжелое, страдательное чувство, независимо даже от того, выполнилось или нет наше желание. Мы не потому только страдаем, что то или другое желание наше не выполнилось; но потому, что вообще не выполнилось *наше* желание, каково бы ни было его содержание. Хотя бы выполняя чужое желание, я доставил себе какое-нибудь наслаждение, а выполняя собственное, доставил бы себе страдание; но в самом выполнении *своего* желания есть уже наслаждение, которое вознаграждает меня за то страдание, какое я испытываю, выполняя свое и отвергнув чужое желание. Такое состояние души называют обыкновенно *упрямством*; но для психолога упрямство есть только замечательное психическое явление, в котором во всей чистоте своей, независимо от содержания желаний, обнаруживается стремление человека к свободе. Самая возможность упрямства показывает уже,

что человеку и даже животному присуще стремление к свободе, независимо от тех целей, которые в ней и ею достигаются. Но тем не менее упрямство есть уже ложный путь, на который попадает человек, когда в своем стремлении к свободе он отделяет ее от стремления к деятельности.

9. Воля, усваивая выражение Шопенгауэра, есть радикал личности и такое же непосредственное ее проявление, как и чувство, включая в это понятие и сознание как одно из чувств. Чувство и воля — две стороны личности, и потому понятно, что всякое стеснение *моей* воли, откуда бы оно ни шло, заставляет меня страдать. Из этого же отношения воли к личности понятно, что ее стеснение может итти только из внешнего для души мира. Волю мою стесняет или воля других людей, или насилие внешней для меня природы, в которую, как мы видели выше, человек влагает тоже что-то вроде воли. Но и в том, и в другом случае воля моя стесняется внешним для меня насилием. Насилие это не перестает быть для меня внешним и тогда, если оно выражается даже в форме *моих же* органических стремлений: голода, жажды и проч. Независимо от страданий, которые человек испытывает при неудовлетворении своих органических стремлений, он еще испытывает от них тяжелое стеснение своей воли. Так, человек, занятый любимою своею работою, досадует на чувство голода, жажды, усталости, или просто боли, мешающих ему продолжать его вольную работу. При таком душевном состоянии человек спешит, как попало, утолить голод или жажду и радуется прекращению страданий не как прекращению неприятного чувства, но только как удалению стеснения своей воли. Это самое законное, самое нормальное чувство и стремление человека, и никак не может быть названо упрямством.

10. Но есть *одно* насилие, которое идет уже не из внешнего для души мира, но из самой души и от которого потому она не может отделаться: это есть само стремление к сознательной деятельности. Это *внутреннее насилие* составляет сущность души, оживляющей тело

именно потому, что она стремится жить, потому, наконец, что она сама жизнь. Самое стремление к свободе находит свое объяснение и оправдание только в этом стремлении. Если же человек, испытав наслаждение удаления стеснений, хочет испытывать это наслаждение и *помимо* стремления к деятельности, то попадает на фальшивую дорогу, на дорогу упрямства, своеволия и произвола, вследствие чего в нем может образоваться *склонность к своеволию*, *или произволу*, которую следует строго отличать от *врожденного стремления к свободе*, как стремление к лакомству от стремления к пище.

11. Упрямство, как и стремление лакомиться, не врождено человеку, но есть уже следствие опытов жизни. Как лакомство возникает из врожденного нормального стремления к пище, из опытов удовлетворения этого стремления, но может потом существовать уже и отдельно, независимо от пищевого стремления, точно так же и упрямство возникает из опытов удовлетворения врожденного стремления к *вольной* деятельности; но потом может существовать и отдельно, как желание лакомиться тем наслаждением, какое доставляет человеку всякое опрокинутое им стеснение. Таков характер упрямства в его чистоте, в его отдельности от самолюбия, тщеславия, злорадства и других душевных состояний и страстей, часто с ним соединяющихся. Упрямый не хочет того, на чем он настаивает, а хочет того удовольствия, которое он получит оттого, что настоял на своем, или избегает того неудовольствия, которое испытал бы, если бы ему не удалось настоять на своем. Вот почему упрямый ясно ищет случаев поупрямиться, а не избегает их. Если из ряда многочисленных опытов таких наслаждений *своею волею* образуется сложное чувственное состояние души, уже увлекающее ее своею обширностью, то появляется *своеволие* как наклонность и *деспотизм* как страсть. Если же, наконец, сбросив все стеснения, человек или даже целый народ начинает отыскивать их, придумывать, создавать, чтобы *насладиться* их удалением, то такая страсть является как один из важных элементов *тиранства*. Тираном может

быть и народ и деспот, когда, не видя более стеснений своей воле, они начинают выискивать их и создавать, чтобы еще раз опрокинуть их и еще раз наполнить жадную пустоту души своей наслаждением расширения границ своеволия. Иван Грозный и парижская чернь во время великой революции поступали часто по одному и тому же психическому закону неизбежных последствий извращения законного и коренного стремления человека к свободе. По тому же закону поступает и семейный тиран, перед которым давно согнулись все домашние и который выискивает и выдумывает хоть что-нибудь, чтобы иметь наслаждение еще хоть раз пригнуть к земле кого-нибудь из них, и сердится тем более, чем более домочадцы его и родные оказываются сломленными им же самим.

12. Эти страшные извращения именно потому так и страшны, что в них извращается не какое-нибудь частное психическое явление, но *коренное* стремление души человеческой. Свобода составляет такое существенное условие для человеческой деятельности, что без удовлетворения этого условия сама деятельность невозможна. Отнять у человека свободу значит лишить его возможности *своей* деятельности, а деятельность, ему навязанная, которую он выполняет против желания, есть уже для него не *своя*, а чужая, и человеку в таком положении остается или искать наслаждений, или обмануть деспота и подменить его деятельность своею. Вот почему деспотизм и тиранство так быстро превращают всех людей, входящих в сферу их действия, или в плутов, или в развратников, а чаще всего в развратных плутов, с неистовством выкидывая из окружающей сферы все, что не подходит под эту мерку. Для свободной души есть некоторая отрада видеть, как такой общественный или семейный деспот становится под старость игрушкой тех, в ком сам же он уничтожил человеческое достоинство, и в минуты бедствия напрасно ищет вокруг себя человека; как он мучится, наконец, тою пустынею, которую сам же вокруг себя так ревностно создавал.

13. Признав врожденность стремления к свободе, мы вместе с тем не должны упускать из виду, что это врожденное стремление обнаруживается только в опытах самостоятельной деятельности и потом развивается так или иначе именно вследствие этих опытов. Если бы человек с детства никогда не знал, что такое стеснение воли, то он никогда не узнал бы и чувства свободы. С другой стороны, если человека с детства принуждать к выполнению чужой воли и ему никогда не будет удаваться скидывать или обходить ее (что, к счастью, невозможно), то в нем не разовьется стремление к свободе; но вместе с тем не разовьется и стремление к самостоятельной деятельности. Удовлетворив телесным потребностям, такой человек пойдет на работу, когда его погонят: это будет уже почти машина. Вот почему забавно удивление рабовладельцев, что рабы ленивы: это неизбежное последствие рабства. Если же раб, кроме лености, показывает еще упрямство, хитрость, злость, возмущение против давящей его власти, то это значит, что он еще не вполне раб. «Истинное падение раба,— говорит британский психолог Броун,— начинается не тогда, когда он потерял свободу, но тогда только, когда он потерял самую жажду свободы, и начинает спокойно смотреть на себя как на одушевленное орудие желаний другого» *. Но если Броун прибавляет при этом, что «есть души, привыкшие к порче, которые видят в деспоте источник легко добываемых милостей» **, то это уже не прямое рабство, ибо в этом случае раб делается господином своего господина, а сам, в свою очередь, рабом развороченных потребностей своего телесного организма — рабом разврата. В этой мрачной картине — все рабы; а истинными господами являются только бессмысленные, развороченные до крайних пределов потребности тела, и вот почему самоубийство, как молния, начинает появляться чаще и чаще в этой удушающей атмосфере. Такие картины представляются нам на

* Brown, p. 452.
** Ibid., p. 453.

страницах тацитовой истории. Полное же и прямое рабство доводит до того оскотинения, которое, как говорят, замечалось иногда в неграх, причем человек ест и работает, как животное *.

14. Между этими двумя, одинаково гибельными крайностями — безграничным своеволием и безграничным рабством, которые одинаково приводят человека — и раба, и деспота — к помойной яме полного скотства, лежит средний, истинный путь: путь вольной деятельности, требующей свободы настолько, насколько есть содержание в самой этой деятельности. Французская чернь времен террора искала свободы, когда уже никто ее не теснил, искала затем, чтобы наслаждаться ею, и переходила из рук одного деспота в руки другого. Английский народ, этот деятельнейший из народов, не нуждался в наслаждениях свободою, а искал ее настолько, насколько сама деятельность его этого требовала, и чем более расширялась эта деятельность, тем более расширялась и свобода. Все общественные явления выходят из частных психических явлений, и то, что нам удобно рассматривать в обширной сфере общественных явлений, мы можем, хотя и с бо́льшим трудом, подметить в собственной своей душе. И там мы найдем, что только та свобода полезна человеку, которая прямо выходит из потребностей излюбленной им деятельности. В этом теснейшем соединении с деятельностью, стремление к свободе является пищею человеческой жизни и основою человеческого достоинства: отделенное же от нее стремление к свободе жжет и губит, как те химические элементы, которые, будучи извлечены из полезнейших растений, являются сильнейшими ядами. Самостоятельная, излюбленная деятельность есть именно

* Но разве не было честных, добродушных рабов? Были, но в одном только случае: если эти рабы любили своих господ. Любовь есть единственное средство подчинить себе душу человека, не стеснив ее воли, столь же необходимой для здоровья души, как чистый воздух для здорового состояния тела. Кто повинуется другому из любви,— тот повинуется уже своим собственным желаниям и делает чужое дело своим.

то соединение сознания и воли, в котором стремление к свободе является корнем человеческого благоденствия.

15. Для нравственной жизни человека свобода так же необходима, как кислород для физической; но как кислород воздуха, освобожденный от азота, сжег бы легкие, так и свобода, освобожденная от деятельности, губит нравственного человека. В самостоятельной, излюбленной деятельности только человек выучивается обходиться с элементом свободы, столь же необходимым, как огонь, и столь же опасным, как он. Принимаясь за деятельность из любви к ее содержанию, к ее идее, человек сам беспрестанно *добровольно* стесняет свою свободу и беспрестанно преодолевает эти стеснения, наложенные на него этим же его излюбленным трудом *. Таким образом, во всяком излюбленном труде человек делает постоянные опыты наслаждения свободою, когда опрокидывает те или другие теснящие его препятствия, и опыты отказа от этих наслаждений, когда принимается опять за увлекающий его труд, за преодоление новых препятствий. В этих-то бесчисленных опытах развиваются и крепнут воля, стремление к свободе, уменье пользоваться ею и необходимая для этого сила характера. Вот почему истинная свобода развивается именно у народов предприимчивых и деятельных, которые ищут труда со страстью, которые как бы ищут опасностей, трудностей, лишений, препятствий, чтобы преодолеть их; но ищут не для душевного волнения (из таких искателей и выходят только авантюристы), но увлекаемые или самою природою или какою-нибудь идеею. Свобода Швейцарии началась в горных кантонах, где грандиозная природа вызывала человека на беспрестанную борьбу с собою, беспрестанно ставя его в такие положения, где жизнь его и его семьи зависели от его смелости, силы, ловкости, находчивости. Моряки Голландии, у которых часто самая жизнь зависела от смелости их души и силы их рук, положили основание голландской свободе. Первые поселенцы северной Америки, всем обязанные са-

---

* См. выше, гл. XXIV, п. п. 11—18.

мим себе и ниоткуда не ждавшие никакой помощи, составили зерно нынешней свободы Соединенных Штатов. Вот почему энергическое выражение: «помогай сам себе!» осталось и по сей день девизом северо-американца. И нет ничего забавнее, как слышать декламации о свободе от таких людей, которые не могут и дня прожить без чужой помощи. Таков уже неизбежный психический закон: свобода есть законная дочь вольного, упорного, неутомимого труда, а вольный труд широко развивается только под покровом свободы; ибо как то, так и другое составляют только две стороны *жизни* — этого стремления к деятельности сознательной и свободной.

16. Уяснив влияние воспитания и жизни на правильное развитие в человеке стремления к свободе, показав всю необходимость этого стремления для нравственной, т. е. человеческой жизни человека, показав те страшные извращения человеческой природы, к которым приводит как подавление этого жизненного стремления, так и его оторванность от всякой душевной деятельности, без него невозможной, мы уже тем самым показали всю неизмеримую важность обязанностей воспитателя в этом отношении. Он должен зорко отличать упрямство, каприз и потребность свободной деятельности, и бояться более всего, чтобы, подавляя первые, не подавить последней, без которой душа человека не может развить в себе никакого человеческого достоинства: словом, он должен воспитать сильное *стремление к свободе* и не дать развиться *склонности к своеволию или произволу*.

17. Окончим эту главу замечательными словами британского психолога: «Кто может сносить рабство,— говорит Броун,— не возмущаясь против него сердцем, тот уже не достоин свободы, и если бы деспотия (домашняя, общественная или школьная — все равно) производила только это зло душевного падения, без других зол, которые она порождает прямо или непрямо, то и тогда деспотизм едва ли заслуживал бы менее ненависти, чем заслуживает он теперь от людей, знающих, чем способен сделаться свободный человек и каким жал-

ким существом является настоящий раб» *. Но воспитание и жизнь не только делают рабов, но и деспотов, а чаще всего таких людей, в душе которых рабство и деспотизм представляют самую отвратительную смесь. Вот почему на обязанности воспитателя лежит сделать не только все, что возможно для развития в воспитаннике любви к самостоятельному, излюбленному, свободному труду, но и для того, чтобы предупредить развитие своеволия и деспотизма, тем более, что, подавляя их, когда они уже развились, *чрезвычайно трудно*, *если и возможно*, не задеть святого, законного стремления к свободе. Заметим, между прочим, что в нашем русском воспитании уничтожение крепостного состояния, окружавшего большую часть детей образованного класса крепостною прислугою, есть самая важная реформа, благодетельные плоды которой не замедлят обнаружиться в поднятии нравственного уровня в этом классе. Устройством тысячи самых обдуманных педагогических заведений нельзя было сделать и сотой доли того, что сделало одно уничтожение крепостной прислуги.

Глава XLVI

СТРЕМЛЕНИЕ К НАСЛАЖДЕНИЮ И СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ: КЛАССИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЭВДЕМОНИЗМА

Значение теории счастья (1—2).— Теория счастья по Платону (3—4),— по Аристотелю (5),— стоиков и эпикурейцев (6—10).— Эпикурейский взгляд Руссо (11).— Общественное начало в этом взгляде (12—14)

1. В предшествующей главе нам удалось отделить врожденное стремление к свободе, тесно связанное со стремлением к деятельности, от стремления к наслаждению свободою — к наслаждению приятным чувством освобождения от тех или других стеснений нашей воли. За первым, нормальным и врожденным стремлением мы оставили название *стремления к свободе;* второму,

* Brown, p. 452.

производному, образующемуся уже вследствие опытов жизни, мы придали название *склонности к своеволию*. Теперь нам предстоит сделать то же самое в отношении *склонности к наслаждениям* и *стремления к счастью*, которые также очень часто смешивают. Мы должны это сделать тем внимательнее, что от смешения *склонности к наслаждениям* со *стремлением к счастью* самое направление педагогических теорий и педагогической деятельности часто извращается.

2. Но всякий, кто хоть сколько-нибудь знаком с историею философии, знает, что при разрешении вопроса, выставленного нами, мы необходимо встретимся с самым спорным вопросом в философии, нерешенность которого до сих пор оставляет *этику*, или науку о нравственности, в шатком состоянии. Мы и сами еще не имеем теперь всех данных, чтобы, если не решить, то, по крайней мере, вполне осветить этот важный вопрос, который по сущности своей относится к третьей части нашей «Антропологии». Однакоже мы имеем возможность уже теперь, при самом анализе явлений воли, внести одну очень решительную и важную черту в этот вопрос и не хотим лишиться этой возможности, ради строгости системы. Для моралиста и педагога так важно отделить производное стремление к наслаждениям от коренного стремления к счастью, что, если мы и несколько раз попытаемся установить и укоренить в уме читателя эту черту отделения и это нам хоть сколько-нибудь удастся, то мы не будем считать наших попыток потерянными, хотя бы их было и гораздо больше.

3. Уже первые философы Греции задавались вопросом: в чем состоит истинное счастье человека? Но, увлекаемые еще направлением востока к постройке фантастических мирозданий, философы эти мало углублялись в нравственно-психические вопросы. Сократ первый перенес философию с почвы физических фантазий, далеко не оправдываемых тогдашними скудными сведениями о внешней для человека природе, на почву психологическую и в частности на почву этическую. В этом и состоит главная заслуга Сократа. До него философы

мечтали о внешней природе на основании самых скудных знаний о ней. Сократ же стал *рассуждать* о человеке и о его назначении на основании психических, всем более или менее знакомых, фактов, доводя своих слушателей до ясного сознания явлений и потребностей их собственной души. В этом и состоит известный сократический метод ученья. К сожалению, мы не можем отделить учение Сократа от учения его ученика Платона; но есть некоторые признаки, что Сократ был ближе к истинному и единственно возможному пути в философии — пути психологическому, и что Платон, а также и Аристотель, уже снова несколько отклонились от этого прямого пути. Сократ, каким мы даже находим его в диалогах Платона, очень ясно понимает, что если признать учение софистов и сделать личное наслаждение человека верховным критериумом его поступков, то вместе с тем исчезнет не только понятие о нравственном и безнравственном, но даже и понятие об умном и глупом в отношении человеческих поступков, о достойном и недостойном,— словом, появляется полное смешение в мире практического мышления, то смешение, из которого человечество так постоянно и настойчиво выбивается во всю свою историю. Вот почему Сократ так сильно вооружается везде против смешения понятия *блага* с понятием *наслаждения* и против определения блага личным наслаждением человека. Однакоже разделительная черта не была проведена ясно именно потому, что Сократ, по крайней мере, тот Сократ, которого мы находим у Платона, не твердо еще стоит на психической почве и беспрестанно сбивается с нее в область отвлеченных умозрений. Желая отделить стремление к наслаждению от стремления к благу, платоновский Сократ прибегает к логике и к чувству человека, но не строит их на анализе этой самой логики и этого самого чувства. Он показывает ясно, что всякий человек стремится не только испытывать наслаждение, но и рассуждать и что никто не захочет превратиться в животное, отказавшись от права рассуждать. Окончательный же вывод его тот, что жизнь без рассуждений, или

без мудрости, точно так же, как и жизнь без наслаждений, невозможна и что должно соединять наслаждение с мудростью и давать в этом соединении преимущество мудрости, так как она, а не наслаждение, находится в связи с тем принципом, по которому мир устроен и которым он управляется *.

4. Легко видеть, что это не есть самое решение вопроса, а только риторический оборот, действовавший на слушателей потому, что он основан на верном и общем всем людям чувстве, на каком-то общем для всех людей психическом законе, который, однако, не очищен от посторонних примесей, не выведен на свет из души человеческой знаменитым акушером идей, не выведен и не анализирован. Вот почему мнению Сократа можно противопоставить сильное опровержение. Если человек стремится также и к мудрости, то опять же только потому, что эта мудрость доставляет ему удовольствие, и настолько, насколько она его доставляет. Следовательно, удовольствие становится оценщиком пригодности самой мудрости для человека. Если приятно быть мудрецом, то отчего же и не быть им; но если кто-нибудь предпочитает этой приятности какую-нибудь другую, например, приятность телесных наслаждений, то нет никакого основания предпочесть одного из этих людей другому и поставить одну из этих жизней образцом хорошего, а другую — образцом дурного. Для относительной оценки обеих жизней нужно было бы оценить, в которой из них было больше удовольствия; но это невозможно, ибо удовольствие есть чисто личное ощущение, и нет такого общего мерила, которым можно было бы взвешивать наслаждения в различных личностях, а без общего мерила никакая оценка невозможна. Таким образом, всякая оценка не только нравственности поступков, но и разумности их делается невозможною. Словом, возражения софистов остаются и при этом в полной своей силе. Что же касается до того, что человек должен предпочитать мудрость наслаждению, потому

* Dialogues de Platon. Philèbe.

что мудрость находится в явной связи с теми законами, которыми мир устроается и управляется, то если бы даже эта связь и была доказана, остается все же вопрос: почему же человек *должен* предпочитать мудрость наслаждению? Откуда такая обязанность? Словом, диалектика Сократа должна была сильно говорить здравому чувству человека; но оказывается бессильною против опровержений рассудка, который намеренно не хочет сообразоваться с голосом этого нравственного чувства, этого сократовского демона — не хочет, по крайней мере, до тех пор, пока этот внутренний голос не докажет разумности своих изречений.

5. Аристотель тоже понимал очень хорошо, как важно отделить благо от наслаждений; но это отделение удалось ему так же мало, как и Платону. Он очень хорошо понимал, что самый вопрос о добродетели тесно связан с вопросом о значении удовольствия и неудовольствия *; но более закрыл бездонную пропасть этого вопроса, чем наполнил ее каким-нибудь положительным решением. Сама нравственность и добродетель являются у Аристотеля только золотою серединою, серединою между слишком малым и слишком многим, которая потому и трудна, что трудно во всякой вещи найти середину **. Но самую умеренность, т. е. это стремление к середине, тот же Аристотель ставит в зависимость от чувства удовольствия. «Тот только умерен,— говорит, он,— кто умерен с удовольствием; а кто умерен без удовольствия, тот уже не умерен» ***. Но, спрашивается, если неумеренность доставляет человеку более наслаждения, чем умеренность, то на каком основании предпочтет он последнюю первой и будет стремиться к аристотелевской добродетели точно так же, как и к сократовской мудрости? Правда, Аристотель не назовет неумеренного добрым и дельным человеком, так как *добрый* и *дельный* человек, по мнению Аристотеля,

* Ethik. B. II. Cap. III. § 3.
** Ibid. Cap. IX.
*** Ibid. Cap. III. § 1.

понимает вещи, как они есть, а не как они кажутся, и во всем угадывает истину, а потому является «нормою и мерою того, что истинно в поступках»; Аристотель, правда, причислит неумеренного к «толпе, которая допускает себе обманывать удовольствиями, кажущимися ей благом, и гнаться за приятным, как будто бы оно было благо» * ... но ведь этого всего еще очень мало не только для того, чтобы заставить человека итти по средней дороге добродетельной умеренности, но даже и для того, чтобы предпочесть умеренного человека неумеренному и признать одного нравственным, а другого безнравственным, и даже одну жизнь глупою, а другую мудрою. Все же остается умнее та жизнь, в которой испытано более наслаждений; ибо чувство наслаждения остается единственным мерилом самого наслаждения. Самое же чувство наслаждения ничем не может быть измерено, ибо оно абсолютно личное и у каждого свое. Мы измеряем длину, ибо имеем общую меру длины; измеряем тяжесть предметов, ибо имеем общую меру веса. Но такого мерила для чувства наслаждения нет и быть не может. Вот почему ни на основании платоновского, ни на основании аристотелевского принципа нельзя сказать — чья жизнь была нравственнее и умнее: философа ли, мудрствовавшего всю жизнь, или китайца, опившегося опиумом?

6. Такая нерешенность основного вопроса этики и практической философии не могла, конечно, остаться без последствий, и вот почему последующие философы и основатели новых философских школ, которые, по верному замечанию Цицерона, преимущественно брали из Платонова учения то ту, то другую мысль и, возводя ее в принцип своей узкой философии, часто доводили до крайности, ухватились и за мысль Платона об отношении наслаждений к мудрости. Из этой одной мысли вышли две школы: стоиков и эпикурейцев. Стоики поставили вверх мудрость и вывели из нее уже не терпимость наслаждений, как выводил Платон, а презрение

* Ibid. B. III. Cap. IV. §§ 4, 5 и 6.

к ним и даже ожесточенное преследование всяких удовольствий. Не говоря уже о неестественности такой аскетической философии, она, строго говоря, не могла даже похвалиться и тем, что предпочла мудрость наслаждению. Почему стоик предпочитал мудрость? Без сомнения, потому, что она, по его мнению, доставляет больше наслаждений, чем все другое. Чем же он мог гордиться перед человеком, который на том же самом основании предпочитал чувственное наслаждение наслаждениям мудростью? Если обладание мудростью тешило душу стоиков, то и обладание богатством точно по такому же праву могло тешить душу какого-нибудь богача.

7. Эпикурейская школа сделала своим принципом другую половину сократовской мысли. Принципом человеческого счастья, человеческой нравственности и вообще человеческих поступков Эпикур поставил наслаждение, не физическое наслаждение, как несправедливо думает Кант *, но вообще наслаждение. Сам Эпикур представлял образец человека умеренного и добродетельного: ячменный пирожок и стакан свежей воды, которыми он приглашал посетителей в свою школу, не могли быть очень заманчивы для афинских гастрономов. Истинные эпикурейцы предпочитали душевные наслаждения чувственным; но делали это на основании природного благородства своих стремлений, а вовсе не на основании основного принципа своей философии. Они утверждали, что только добродетельная жизнь приятна; но чем они могли доказать, что добродетельная жизнь приятнее недобродетельной? Кант по справедливости удивляется, каким образом многие, очень остроумные люди могли находить, что в самом эпикуровском принципе лежит уже возможность отделить высшие, или душевные, удовольствия от низших, телесных, и что в этой философии можно найти основание — предпочесть первые последним. «Если, замечает Кант, направление воли человека должно решаться чув-

* Kritik der praktischen Vernunft. 1828. S. 57.

ством приятного и неприятного, то для человека все равно, откуда бы ни происходило это приятное и неприятное. Только напряженность удовольствия, его продолжительность, легкость его добываемости и учащенность повторения должны решать выбор между удовольствиями. Как для человека, которому золото нужно на покупки, решительно все равно, вырыто ли это золото из гор или промыто из песка (только стоимость его была бы одна и та же), так и для человека, ищущего только наслаждений в жизни, решительно все равно, будут ли эти наслаждения умственные или чувственные, только бы этих наслаждений было больше, каждое из них было бы напряженнее и продолжалось подольше» *. Если мы не имеем никаких оснований предпочесть душу телу, то не имеем никаких оснований и для того, чтобы предпочесть душевные наслаждения телесным. Если же материалисты, признающие в человеке только тело, принимают эпикурейский принцип практической философии (а они обыкновенно его принимают), то для них и самое деление наслаждений на телесные и душевные должно пасть, а вместе с тем и невозможность предпочтения одних наслаждений другим, на основании какого-нибудь общего для людей мерила, должна выразиться еще яснее. При таком миросозерцании всякое наслаждение есть только особенное состояние мозга, а потому становится невозможным показать, почему одно состояние мозга, возбуждаемое, например, эстетическим или нравственным, должно предпочесть другому состоянию мозга, возбужденному, напр., вкусным блюдом или удовлетворением сладострастия. Вместе с тем исчезает возможность каких бы то ни было общих правил для жизни и нравственной или умственной оценки поступков. Остается одно правило: живи каждый, как кому кажется приятнее, и та жизнь умнее и счастливее, в которой больше было наслаждений по количеству или по качеству; измерить же это количество

* Ibid. S. 35.

и качество наслаждений сравнительно у различных людей невозможно.

8. Но нельзя ли в самих наслаждениях отыскать какого-нибудь мерила, какого-нибудь регулятора? Это-то и пытался сделать Эпикур и его школа, и попытки их именно тем полезны, что показали всю невозможность достичь в этом отношении каких-нибудь положительных результатов. Невозможность эта так очевидна для психолога, что для доказательства ее не нужно употреблять много слов. Во-первых, мы уже знаем, что все наслаждения возникают при удовлетворении врожденных человеку стремлений, или, другими словами, при удовлетворении его природных потребностей, и знаем также, что напряженность наслаждения как раз соответствует напряженности стремления, а напряженность стремления выражается в напряженности страдания, происходящего от неудовлетворения данного стремления. Следовательно, человек покупает наслаждение страданием и при этом торге ему не удается обмануть природу, хотя, может быть, удается отодвинуть несколько обнаружение этого обмана, т. е. как раз настолько же обмануть природу, насколько он обманет самого себя *. Вот почему человек может еще избежать тех наслаждений, за которыми *следует* страдание, как этого хотел Эпикур; но не может избежать тех страданий, которые необходимо должны *предшествовать* наслаждению, чтобы оно было наслаждением. Мы не назовем вместе с Платоном наслаждения исчезновением или уменьшением страданий: мы признаем за наслаждениями свой особый принцип; но видим ясно, что страдание лишений одно условливает всю степень интенсивности наслаждений.

9. Сделав наслаждение принципом поступков, мы имеем возможность измерять самые наслаждения только — или их *многочисленностью*, или их *напряженностью*, или их *продолжительностью* (extensive, intensive и

---

* См. выше, гл. VI.

protensive, как выражается Кант) *. Но легко видеть, что эти три признака, замеченные Кантом, сходятся в два, ибо многочисленность наслаждений может быть отнесена или к продолжительности, если они идут одно за другим, или к напряженности, если они одновременно усиливают друг друга. Таким образом, у нас остаются только два признака наслаждения — продолжительность и напряженность, и оба эти признака суть признаки *количественные*, а не качественные; качество же наслаждения остается для человека безразлично. Но какой же из этих двух математических признаков предпочтем мы? Эпикур предпочитает продолжительность. Он хочет, чтобы мудрец избирал те удовольствия, которые если не так напряжены, то зато продолжительны. Но на каком же основании отдает он это предпочтение продолжительным удовольствиям перед напряженными? Это зависит от личного характера человека. Одному нравится пить вино капля за каплей, а другому — полными глотками. Долговременность же сама по себе не имеет никакого значения. Если один переживает в год больше наслаждений, чем другой в десять лет, то нельзя же признать, что жизнь последнего счастливее. Кроме того, интенсивность наслаждений по большей части является в обратной пропорции с продолжительностью, так что, растягивая приятное ощущение, мы можем совершенно лишить его характера наслаждения. Таким образом, мы видим, что на личном наслаждении нельзя построить никакой морали, нельзя построить именно потому, что качественные признаки наслаждений остаются безразличными, а количественные измеряются только личным индивидуальным чувством и не могут иметь общего для всех людей мерила, именно того, что требуется *математичностью* этих признаков. Если можно было бы отыскать математическую единицу для напряженности наслаждений, общую для всех людей, тогда теория Эпикура могла бы претендовать хотя на какое-нибудь основание; но та-

---

* Kritik der rein. Vern. S. 573.

кой единицы до сих пор не найдено, и едва ли она может быть отыскана.

10. Может быть, кому-нибудь покажется, что выставленное нами отношение между страданиями лишения и наслаждениями удовлетворения приложимо только к страданиям и наслаждениям *низшего* рода, вытекающим из органических стремлений, и не приложимо к, так называемым, наслаждениям высшим, духовным. Но это будет поверхностное суждение. Возьмем наслаждение дружбою и заметим, что удовольствие свидания с другом как раз пропорционально неудовольствию, которое мы испытываем, долго его не видев. Чем чаще мы видимся с нашим другом, тем менее продолжительно и напряженно удовольствие наших свиданий. Если же мы живем с ним постоянно, то удовольствие совершенно исчезает, хотя, конечно, не исчезает дружба; но заметьте, что и самая дружба не исчезает только тогда, если она доставляет деятельность нашей душе. Если же для деятельности души нашей наш друг нам совершенно не нужен, то он уже нам не друг. Вот почему тяжелое и пошлое чувство шевелится у вас в душе, когда вы после первой радости встречи с другом вашего детства, радости, объясняемой быстрым возникновением надежд воспоминаний, т. е. надеждою усиленной душевной деятельности, скоро открываете, что эти надежды не сбылись, и что вы так разошлись с вашим бывшим другом, что ни он не нужен для вашей душевной деятельности, ни вы для его. Тогда, после восторженных излияний радости свидания начинаются очень тяжелые минуты — тоскливые и длинные, в которые человек не знает, что ему делать со своим другом и со своею дружбою.

11. Нельзя сказать, чтобы эпикурейцы и их более или менее сознательные последователи не видели этого отношения между страданием и наслаждением, отношения, рокового для их теории. Вот почему уже Эпикур советует, по возможности, уменьшать потребности, чтобы не страдать от их неудовлетворения; к этой же мысли пришел и Руссо *. Но такие мыслители как будто

* Emile, p. 65.

с намерением не видят, что, уменьшая число потребностей, они уменьшают и число наслаждений, ибо наслаждения родятся только от удовлетворения потребностей. Цивилизация, увеличивая число потребностей человека, увеличивает число его наслаждений, но также и число его страданий. Вот почему Руссо уже совершенно консеквентно восстает и против цивилизации. Одно только забывает при этом Руссо, что человек, если бы и хотел, то не может отделаться от цивилизации, как не может отделаться от любознательности. Впрочем, мы ошибаемся: мысль о связи любознательности с цивилизацией также мелькнула у Руссо, и вот почему он не задумался вооружиться и против любознательности, и выставляет в образец образованному человеку дикаря, приглашая подражать его примеру, когда тот не обращает никакого внимания на вещи, до него не касающиеся. «Дикарь, говорит Руссо, и не подвинется, чтобы видеть действие превосходнейшей машины и все чудо электричества». *Что мне за дело* — говорит дикарь — до какого-нибудь чуда, от которого мне ни тепло ни холодно? Эти слова, по мнению Руссо, «самые обыкновенные слова для невежды и самые приличные для мудреца». Так ли это или нет,— мы покудова разбирать не будем; но укажем только на то, что Руссо *выдумал* своего дикаря, не интересующегося ничем, что не касается его лично. Кто же действительно видал дикарей, тот знает, как они любопытны, и убедился, что слова Руссо вовсе не выражают действительного факта: это только вопль самого Руссо, раздраженного дурными сторонами цивилизации. Действительные же факты показывают, что для человека, будь он дикарь или мудрец, так же невозможно отделаться от цивилизации и любознательности, как невозможно, не прекращая жизни насильственно и не прибегая к деятельности, отделаться от тоски в одиночной тюрьме.

12. Это шаткое основание классической морали чувствовали и сами древние,— и вот почему, между прочим, они крепко привязали свою мораль к принципу общества и государства. Эту связь можно выразить ко-

ротко. Для того, чтобы человек был счастлив или наслаждался, какого бы рода эти наслаждения ни были, ему необходимо жить в обществе, а потому он должен быть счастлив так, чтобы это не мешало счастью других, чем общая сумма счастья увеличится, а вместе с тем увеличится и доля счастья каждого человека. Это положение, бесспорно верное, не имеет однакоже той общности, которая могла бы во всех случаях быть основанием *личной* морали. Психология не знает других наслаждений, кроме личных, а личности, имеющей в виду только свое личное наслаждение, нет никакого дела до наслаждения других личностей. Если это наслаждение других личностей способно усилить мое собственное, то я готов ему содействовать; если это наслаждение других личностей неизбежно для того, чтобы я мог спокойно наслаждаться, то я готов его терпеть, но если, уничтожив или уменьшив счастье других личностей, я могу безопасно увеличить свое собственное, то нет никакого задерживающего принципа, который помешал бы мне это сделать; ибо принцип личного наслаждения (а наслаждение и может быть только личное) есть, по основному положению такой философии, критериум всех прочих принципов жизни. На этом основании много безнравственных действий сделалось бы разумными и много высоконравственных — глупыми. Так, напр., освобождение негров явилось бы поступком неразумным, имея в виду, что для массы личных наслаждений рабовладельца весьма полезно иметь в числе домашних животных животное говорящее, способное понимать и выполнять приказания, выраженные словами. При таком принципе держать одну массу народа в невежестве для того, чтобы другая могла больше наслаждаться, было бы действием разумным, как оно и было признано разумным в мире классическом.

13. Это умеряющее начало общественности могло еще держаться в классическом мире, где личность человека вообще уступала государству; но оно уже решительно не может держаться в мире христианском, после

того, как христианство самую личность человека, его душу, сделало целью всей истории человечества. После этого великого переворота нет уже сомнения, что и всякое общество и государство, и союз государств существуют только ради личности человека и в ней одной находят разумное оправдание своего существования. Христианство не осталось без влияния на решаемый нами вопрос и в другом отношении. Оно поставило идеалом для человека такую личность, которая живет, действует, страдает и умирает в мучениях, не имея целью никаких личных наслаждений, только увлекаемая любовью к человеку и человечеству. Но такая высота христианского идеала была слишком недоступна для громадного большинства. Вот почему и в христианские учения вкрался классический принцип *эвдемонизма*, только наслаждения были перенесены из этой жизни в будущую.

14. Однакоже дурно понял бы христианство тот, кто принял бы главным его двигателем ожидание будущих наслаждений. Стоит заглянуть в жизнь христианских мучеников, чтобы убедиться, что это не так и что главным двигателем героев христианства было вовсе не ожидание будущего блаженства и страх будущих мучений, но любовь к учителю и любовь к человеку и человечеству. Психология ясно доказывает нам, что любить наслаждения и сильно стремиться к ним можно только вследствие опытов наслаждения, что не тот человек более любит наслаждения, кто мало наслаждался, а напротив, тот, кто наслаждался много. Герои же христианства, по большей части, так мало наслаждались в жизни, что нет никакой психической возможности, чтобы у них образовалось сильное стремление к наслаждению: они просто увлекались деятельностью, которой отдались всею душою, отдались потому, что полюбили ее в лице своего великого образца.

Глава XLVII

УЧЕНИЕ ЭВДЕМОНИЗМА В НОВОЕ ВРЕМЯ

Шаткость теорий счастья и в новое время (1—4).— Критический разбор взгляда Д. С. Милля на счастье (5—10)

1. Новая философия — как только начала жить, так и наткнулась на вопрос о счастье и наслаждении, т. е. на вопрос об основании морали. Одни примыкали ко взгляду стоиков, другие — ко взгляду эпикурейцев, третьи искали нового начала. Гетчесон указывал на моральное чувство как на источник нравственных поступков; Вольф, по примеру стоиков, на стремление к совершенству; теологи — на волю божью. Значительный шаг в этом отношении сделал, как известно, Кант, доказав невозможность теоретического примирения стремления к добру и стремления к счастью или наслаждению, или, другими словами, показав невозможность *опытного* происхождения идеи нравственности *.

2. Кант выводил уже основание нравственности a priori из своего знаменитого «категорического императива», или, другими словами, из той же врожденной идеи, которая *повелевает* человеку поступать «так, чтобы правила его поступков могли быть общими правилами для всех людей». Человек, по философии Канта, не только должен быть счастлив, но должен быть и *достоин счастья*, и это достоинство быть счастливым составляет необходимую принадлежность его счастья **. Не будучи в состоянии вывести идеи нравственности a posteriori, человек строит нравственный мир a priori, и в этом-то выражается свобода его воли. Эту последнюю сторону кантовского учения особенно развил Фихте, этот философ личной свободы: у него человек должен поступать нравственно уже потому, чтобы не подчиняться деспотическим требованиям природы, а быть свободным.

---

* Kritik der prakt. Vernunft. S. 161 etc.

** Kritik der reinen Vernunft. S. 575 etc.

3. Мы не будем приводить здесь всех этих великих идей и показывать их психологическое происхождение: это относится к третьей части «Антропологии». Здесь же заметим только, что категорический императив Канта слишком сложен, чтобы его можно было признать чем-то врожденным. Может быть, в нем есть врожденные элементы; но ясно, что есть и такие, которые объясняются только опытами жизни. Категорический императив Канта должно перевести на психическую почву и задать себе вопрос: каким образом могло действительно зародиться в человеке то чувство, которое так прекрасно выразил Кант в своем афоризме? Что же касается до основания морали на свободе, то и оно, само по себе, не решает разбираемого нами здесь вопроса. Почему же человек должен предпочесть свободу воли, а не предаться чувственным наслаждениям? Кому свобода воли доставляет более удовольствия, а кому и чувственные наслаждения. С одной стороны сенсуалисты, а с другой иезуиты могли бы представить неопровержимые доказательства, что часто человек находит свое счастье в подчинении своей воли; а если это так, то почему же ему и не подчинять ее?

4. Таким образом, всеми чувствуемая потребность провести резкую границу между стремлением к счастью и стремлением к наслаждению до сих пор не удовлетворена,— до сих пор этот важный вопрос, столь основной для науки о нравственности и для теории воспитания, остается в полном тумане. Чтобы доказать это несчастное положение вопроса, мы приведем здесь слова знаменитейшего современного мыслителя и самой логической головы современной Европы, слова Джона Стюарта Милля, которыми он заканчивает свою «Логику». Если этот вопрос в такой ясной голове представляется с такими непримиримыми противоречиями, то из этого уже можно заключить и то, как трудно его решение, и то, в каком жалком состоянии он должен находиться в других, менее логических головах.

5. «Общий принцип,— говорит Милль,— с которым должны согласоваться все правила практической жиз-

ни, критериум их годности, есть годность их для счастья человечества, или, скорее, всех чувствующих существ, так что, другими словами, *стремление к счастью* есть основной принцип науки целей, или телеологии» *. Но, написав эти строки, Милль не мог не подумать о тех следствиях, которые необходимо вытекают из такого критериума всех целей жизни и на которые мы указали выше, при разборе эпикурейских идей. И это, без сомнения, заставило Милля прибавить следующее положение, находящееся в прямом противоречии с принятой им теорией эвдемонизма: «Стремление к счастью, говорит Милль, есть оправдание и должно быть поверкою всех целей, но оно не есть само единственная цель. Есть много добродетельных действий и даже добродетельных поведений (хотя, как я думаю, эти случаи реже, чем предполагают), в которых счастье приносится в жертву, так как от этих действий происходит более страданий, чем удовольствий» **.

6. Если бы Милль был психолог, то он непременно остановил бы свое внимание на этих *странных исключениях из общего правила*, которые, как они ни показались ему редки, все же происходят из каких-нибудь общих свойств человеческой природы. Он остановился бы на этих исключениях с особенным вниманием, как естествоиспытатель останавливается на уродливостях именно потому, что они-то и помогают ему глубже заглянуть в тайны природы, не знающей ни случайностей, ни уродливостей, а всегда действующей неуклонно правильно, т. е. по закону. Если бы Милль внимательнее вгляделся в эти *необыкновенные* явления человеческой природы, то непременно нашел бы, что необыкновенна в них только *степень* проявления принципа, а не самый принцип, который общ всем людям, но не во всех высказывается с одинаковою силой и обширностью, а в иных едва заметен. Но если редко встречаются люди, у которых принцип самопожертвования берет верх над всеми дру-

* Mill's Logik. B. II. Ch XII, § 7, p. 548.
** Ibid., p. 549.

гими стремлениями, то точно так же редко встречаются и такие люди, у которых стремление к личному наслаждению никогда не уступало бы места другим стремлениям, с удовлетворением которых не связаны личные наслаждения. Наконец, общность этого принципа видна уже и из того, что поступок самопожертвования в каждом человеческом сердце возбуждает удивление, симпатию, а часто и невольную зависть. Следовательно, есть что-то во всяком человеке, что ставит он выше стремления к удовольствию, хотя сам и не всегда может отказаться от удовольствий и поддаться этому высшему стремлению, особенно, — если оно доставляет страдания.

7. Но Милль, как бы почувствовав, что сказал слишком много для того, чтобы его эвдемоническая теория жизни как стремления к счастью могла держаться, спешит сделать оговорку. «Такое поведение (т. е. бескорыстное), говорит он, единственно оправдывается только тем, что может быть доказано, что вообще более счастья будет в мире, если будут воспитываться чувства, которые побуждают людей в известных случаях не заботиться о счастье». Итак — добродетель нуждается в оправдании, как говорит Шекспир! * Итак, чтобы быть счастливым, нужно в известных случаях не стремиться к счастью! Стремление к счастью, следовательно, до того не главное в человеческой природе и до того ее не удовлетворяет, что, сделав это стремление главным принципом своей жизни, человек должен нарушать этот принцип, чтобы быть счастливым: должен не признавать этого принципа, чтобы выполнить его! В словах Милля теория эвдемонизма наносит себе смертельный удар и оканчивает свою долгую жизнь самоубийством. Но последуем далее за Миллем, чтобы для нас во всей ясности выразилось то противоречие, к которому пришел самый логический ум современной Европы, ступив на путь ложного учения. Более резкого падения не может иметь ложная теория.

8. «Я вполне допускаю, продолжает Милль,что обра-

---

* Hamlet. Act. III. Scene VI.

зование идеального благородства воли и поведения должно быть для индивидуального человеческого существа целью стремлений, которым должно уступить дорогу преследование своего собственного или чужого счастья; но я утверждаю, что самый вопрос, в чем состоит возвышенность характера, решается по мерилу счастья. Идеальное благородство характера, или возможное приближение к нему, потому должно быть главною целью человека, что оно более всего ведет к тому, чтобы сделать человеческую жизнь счастливой: счастливою как (сравнительно) в *низшем* смысле, в смысле наслаждения и освобождения от страданий, так и в *высшем* смысле, т. е. чтобы сделать жизнь не такою, какова она вообще теперь, детскою и ничтожною,— но такою, какой может желать человек с высоко развитыми способностями» *.

9. Из этих замечательных слов Милля мы видим, что он признает не одно счастье, а какие-то два — одно *низшее*, а другое *высшее*: ясно, что одно есть не более как сумма приятных ощущений, но другое пренебрегает приятными ощущениями и указывает какую-то высшую цель — развитие способностей, идеальное благородство характера и окончательное возвышение жизни, теперь ничтожной, и наполнение жизни, теперь пустой, которой не могут наполнить наслаждения и стремления к ним. Но что же служит здесь мерилом *низшего* и *высшего?* И рационально ли поступил Милль, когда, назвав *высшим* стремлением стремление к идеальному благородству характера, заставил это *высшее* стремление служить *низшему*, от которого оно отвращается и которому противоречит? Неужели же высшее счастье, идеальное благородство характера и развитие способностей, служит только для того, чтобы увеличить массу низших наслаждений? Гораздо ближе к истине другое выражение Милля, когда он говорит, что стремление к высшему счастью должно наполнить *пустую* жизнь. Здесь, как

---

* Mill's Logik, p. 549.

мы увидим ниже, Милль, как бы нечаянно, нападает на верный психический факт.

10. Таково жалкое состояние этого существеннейшего из философских вопросов. Не в состоянии ли история этого вопроса отбить даже всякую охоту заниматься его решением? И действительно, едва ли что-нибудь можно сказать нового в этой области, исследованной вдоль и поперек лучшими умами человечества. Однакоже мы думаем, следует подвергнуть этот вопрос еще одному опыту, которому его до сих пор не подвергали: следует перенести его из области нравственной философии в область опытной психологии, другими словами, следует посмотреть не как человек *должен* жить, но как он действительно живет, не какие цели *должен* иметь человек, но какие он действительно имеет, и показать на основании несомненных психических фактов, что, стремясь к такой-то цели, человек достигает таких-то результатов, а стремясь к другой цели,— таких. Роль психолога гораздо легче: он не моралист и не говорит человеку: ты должен жить так или иначе, а только на основании несомненных и всем известных психических фактов показывает, какие результаты необходимо даст одна жизнь и какие другая. Всякий волен жить, как хочет, и дело фактической науки состоит вовсе не в том, чтобы учить людей тому, что они должны делать, а только в том, чтобы группировкою несомненных фактов уяснить явления, необходимо предшествующие каждому решению и каждому поступку, и явления, за тем необходимо следующие. *Мы только это и делаем*, и теперь у нас набралось уже достаточно наблюдений, чтобы решить не то еще, *какова* должна быть цель человеческой жизни, а только то, какое значение имеет сама серьезная цель в человеческой жизни, какие явления представляет жизнь, обладающая этой целью, и какие явления представляет другая жизнь, почему-либо лишенная такой цели. Это мы и сделаем, сколь возможно короче, в следующей главе, где только сведем результаты, добытые уже прежде нашими психическими анализами.

Глава XLVIII

СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ: ЗНАЧЕНИЕ ЦЕЛИ В ЖИЗНИ

Стремление к наслаждению есть стремление производное (1—4).— Врожденность стремления к счастью (5).— Стремление к деятельности не есть стремление к наслаждению (6—9).— Значение цели в жизни человека (10).— Взаимное отношение между различными стремлениями человека (11—12)

1. Стремление к наслаждению есть, конечно, общий термин, под которым мы должны разуметь бесчисленное множество всякого рода *желаний*, между которыми общее то, что все они стремятся к повторению каких-нибудь приятных, уже прежде испытанных нами ощущений. Человек не может стремиться к наслаждению, которого не знает и не представляет себе. Он стремится к наслаждению после того, как испытал его вследствие удовлетворения какого-нибудь другого стремления. К отысканию пищи человек побуждается не стремлением к наслаждению, но *мучениями* голода, и только уже потом, испытав сладость удовлетворения голода вообще или какою-нибудь пищею в особенности, человек уже стремится к пище, побуждаемый и мучениями голода и представлениями наслаждения.

2. Это различие между *врожденными* стремлениями и *производными*, вследствие опытов установившимися стремлениями к тем или другим наслаждениям, не относится только к первому их проявлению. И впоследствии времени человек легко может разделить в самом себе врожденное стремление избежать мучительности врожденных потребностей от склонности к наслаждениям, или в частности от того или другого желания наслаждения. Так, человек, сильно занятый какимнибудь делом, с досадою и неудовольствием замечает в себе пробуждающуюся потребность пищи или потребность отдыха, тогда как сибарит встречает те же ощущения с удовольствием. Наоборот, человек, уже не чувствующий голода, может еще стремиться к наслаж-

дению вкусным блюдом, и это-то стремление заставляло римского обжору, наевшись, принимать рвотного, чтобы иметь удовольствие еще поесть. Таким образом, мы видим, что если стремление избежать мучений неудовлетворения врожденных потребностей и склонность к определенным наслаждениям часто соединяются, то бывают случаи, когда они выказывают всю свою отдельность, и что, следовательно, психолог должен строго различать эти явления души человеческой.

3. *Склонность* к наслаждениям нельзя и назвать *стремлением*. Это уже желание, потому что оно происходит вследствие опытов чувствования и непременно сопровождается представлением, без которого желание невозможно (ignoti nulla cupido). Желание какого бы то ни было специального наслаждения происходит уже вследствие того или другого врожденного стремления. Оно-то и делает для нас приятным свое удовлетворение; а испытав его раз, мы уже начинаем желать его повторения. Желаний, не возникших из врожденных стремлений, не существует, и если какое-нибудь желание нам кажется неестественным, а совершенно искусственным, то, присмотревшись к нему ближе, мы всегда найдем, что оно возникло из врожденного стремления души к деятельности.

4. При этом, однако, следует заметить, что большинство желаний в человеке — не простые желания, возникшие из одного какого-либо стремления; но желания сложные, возникшие из разных стремлений, которые соединились вместе каким-нибудь одним обширным представлением или обширною системой представлений именно потому, что разные стороны этого представления, или разные члены этой системы представлений удовлетворяют нескольким, различным стремлениям человека. Так, напр., в основе желания почестей, которое носит название честолюбия, мы открываем и органическое стремление к общественности, сопровождаемое чувством стыда и самодовольной гордости, и стремление к свободе, ищущее удаления

всяких стеснений нашей воли, и особенное, хотя ложно понятое, чисто уже человеческое стремление к самоусовершенствованию. Представление хорошего обеда удовлетворяет не только органическому пищевому стремлению и развившимся из него вкусовым ощущениям, но и стремлению к общественности, почему для хорошего обеда необходим хороший круг друзей и приятелей,— удовлетворяет и эстетическим стремлениям, вследствие чего человек подает обед в изящных сосудах, украшает каждое блюдо, убирает стол цветами, сопровождает обед музыкой и т. д. Вот почему можно сказать, что едят и люди и животные, но обедают только люди. Отыскав же, что в основе каждого желания непременно лежит врожденное стремление, мы можем и все наши элементарные желания разделить по роду стремлений, из которых они возникли, на желания *органические*, *душевные* и *духовные*, помня, однако, при этом всегда, что в одном и том же сложном человеческом желании могут быть соединены все эти три рода желаний элементарных.

5. Не признавая врожденности стремлений к наслаждению, потому что это уже желания, образующиеся из опытов наслаждений, не должны ли мы, однако, признать врожденности *стремления не страдать*? Но мы уже признали ее, признав самую врожденность стремлений и их мучительное свойство, когда они не удовлетворяются. Если же было бы нужно особое название для общего стремления человека удовлетворять *всем* своим стремлениям, то мы предлагали бы назвать это *стремлением к счастью*. Стремление к счастью в таком смысле, конечно, будет врождено человеку; но это уже никак не будет стремление к наслаждениям; ибо человек, по врожденному стремлению к счастью, может стремиться к удовлетворению таких стремлений, удовлетворение которых вовсе не доставляет ему наслаждений. Так, мы увлекаемся и такой деятельностью, которая для нас вовсе неприятна, которая даже может нас сильно мучить, но которая, тем не менее, увлекает к себе нашу душу именно тем, что ассоциации чувствен-

ных представлений, условливающих ее, составляют в содержании нашей души такую обширную и вескую систему, что она даже против воли нашей перетягивает к себе сознательную деятельность нашей души. Так, система горестных или гневных представлений вовсе не потому увлекает к себе нашу душу, что они могут доставить нам удовольствие; но именно только потому, что душа наша, по природе своей требующая деятельности, по возможности, широкой и сильной, увлекается теми системами представлений, которые предоставляют ей в данное время наибольшую степень такой деятельности,— увлекается независимо от того, доставляет ли ей эта деятельность удовольствие или страдание, и в *результате получает не наслаждение или страдание*, *а деятельность*, которая может сопровождаться как наслаждением, так и страданием; но эти сопровождающие ее чувствования являются только случайными, от которых само стремление не зависит. Разве каждый из нас не испытывал тяжелых душевных состояний, от которых не может оторваться именно потому, что они открывают для души сферу обширной и сильной деятельности, перед которой тесны и слабы все другие? «Человеку,— говорит Рид,— стоило бы только не думать о том, что его мучит, чтобы не мучиться; но это далеко не всегда можно сделать». Мы же думаем, что коренным явлением в этом отношении будет та невозможность не мучиться скукою и тоскою, которую испытает, конечно, всякий, заключенный в одиночную тюрьму. Кто бы не постарался отделаться от этих страшных мучений душевной бездеятельности, если бы только мог? *Но это уже для человека совершенно невозможно*: точно так же невозможно, как невозможно для него отделаться от своей собственной души; ибо это требование деятельности составляет сущность души. Заменить одну душевную деятельность другою человек может; но это для него тем труднее, чем более должен он придать своей силы воли к той или другой душевной деятельности, для того, чтобы она могла уравновесить и вытеснить ту, от которой он хочет

отделаться. Но отделаться совершенно от стремления к деятельности для человека невозможнее, чем отделаться от стремления к пище.

6. Мы видели уже, что всякое природное стремление человека при неудовлетворении своем заставляет его страдать, а при удовлетворении доставляет ему разнообразные ощущения, более или менее приятные, смотря по напряженности самого стремления и напряженности тех страданий, которые возрастают по мере возрастания неудовлетворенного стремления. Мы видели также, как из опытов удовлетворения врожденных стремлений возникает производное стремление, или, яснее, склонность к наслаждениям. Теперь же мы должны обратить особенное внимание на то, что *стремление к деятельности* составляет замечательное исключение из этой общей истории образования желаний. Неудовлетворяемое, оно мучит человека, как и все прочие стремления при своем неудовлетворении; но удовлетворяемое — оно не дает человеку удовольствия. *Это замечательное существенное стремление души при своем удовлетворении дает в результате не какое-нибудь наслаждение или приятное чувство, а только сознательную психическую или психо-физическую деятельность*. Конечно, деятельность, как при своем начале, так и при своем окончании, или, наконец, в перерывах, может сопровождаться приятными или неприятными чувствованиями; но эти сопровождающие ее чувствования будут для нее явлениями побочными, ослабевающими всякий раз с усилием деятельности и выступающими яснее, когда деятельность ослабевает. *В минуту же напряженной деятельности нет ни страданий, ни наслаждений; а есть только деятельность*.

7. Этот психический факт очень легко может быть наблюдаем каждым в самом себе, а также и в других. Посмотрите на дитя, когда оно занято какою-нибудь сильно увлекающею его деятельностью,— и вы не увидите на лице его ни выражения удовольствия, ни выражения страдания, а спокойное, серьезное и сосредото-

ченное выражение деятельности. То же самое заметите вы и на лице художника, когда он вполне углубился в свою работу, и на лице простого работника, когда он вполне поглощен своим делом. В минуту перерыва деятельности, когда человек, напр., остановившись на мгновение, любуется тем, что он сделал, или выказывает неудовольствие, заметив, что он сделал не то, что хотел, или выказывает гнев, видя новое неожиданное препятствие, которое предстоит ему преодолеть,— и в душе его и на лице мелькают чувствования удовольствия, страдания или гнева; но как только человек снова принялся за работу,— выражение этих чувств исчезает с его лица, а самые чувства из души: *он опять только трудится. Вот это-то душевное состояние и есть нормальное состояние человека*, *и то высшее счастье*, *которое не зависит от наслаждений и не подчиняется стремлению к ним*.

8. Человек, конечно, часто принимается за труд для достижения через него каких-нибудь наслаждений или для того, чтобы трудом избавиться от каких-нибудь страданий. Но, трудясь, он не чувствует ни того, ни другого, так что труд *сам по себе*, независимо от тех целей, для которых он может быть предпринят, удовлетворяет только потребности души человеческой, ее стремлению к деятельности, не давая ей ни страданий ни наслаждений. Дело же психолога различать явления, а не смешивать их. К самому труду, независимо от тех целей, для которых он может быть предпринят, человек побуждается врожденным стремлением души, требующей деятельности; но *искать труда как наслаждения* человек не может, потому что труд сам по себе наслаждений не дает. Следовательно, из удовлетворения стремления к деятельности, не может возникнуть, как из удовлетворения прочих стремлений, желание наслаждения. Но, тем не менее, и не давая наслаждений, труд, которому человек предался, имеет в самом себе и сам по себе увлекающее свойство. Кому не случалось, предприняв какую-нибудь деятельность для достижения тех или других наслаждений или для из-

бежания тех или других лишений, так потом увлечься самою деятельностью, что он забудет и о тех наслаждениях, для достижения которых он предпринял тот или другой труд? И это не есть какое-нибудь частное, редкое, исключительное явление, но свойство, общее всякой серьезной деятельности, которого мы только потому не замечаем иногда, что оно высказывается отрывочно, моментально перемешиваясь другими психическими явлениями, то ослабляясь, то усиливаясь, по мере нашего увлечения самим делом. Это не только не исключительное явление; но такое общее, без которого никакая серьезная и плодотворная деятельность не бывает и не может быть. Кто, делая что-нибудь, *нисколько* не увлекается самим делом, помимо тех расчетов, для которых он предпринял это дело, тот не сделает ничего путного, да и самое дело не удовлетворит его стремлению к деятельности, не наполнит той душевной пустоты, о которой говорит Милль. Это явление, повторяясь беспрестанно при каждом частном труде человека, высказывается с необыкновенной яркостью и в обширной сфере деятельности человечества. Возьмем, например, науку. Без сомнения, она доставила и продолжает доставлять людям средства удаления многих страданий и добычи многих наслаждений. Но если бы только эта польза от науки сделалась целью науки, то она не подвинулась бы ни на шаг вперед и перестала бы приносить пользу. Только человек, увлекающийся наукой, может действительно сделать в ней шаг вперед, а такой увлекающийся наукой человек увлекается самою деятельностью, которую дает ему наука, а не тою *пользой*, которую она может доставить ему или другим, и не тем *удовольствием*, которого ищет в науке дилетант. Люди, ищущие полезного или приятного в науках, менее всего содействовали развитию наук и менее всего извлекли из них той пользы или того удовольствия, которых они единственно искали. Действительный же ученый занимается наукою для науки и, так сказать, по дороге, открывает в ней средства или удаления страданий или приобретения новых

наслаждений, и, конечно, не для себя: они ему менее всего нужны, так как все его время занято тем, что исключает страдания и наслаждения, — занято серьезною сознательною деятельностью.

9. Мы видели, следовательно, что Милль, говоря о каком-то высшем счастье, которое должно наполнять *пустоту* человеческой жизни, т. е. сделаться ее содержанием, напал на верный психический факт. Но Милль ошибается, думая, что это наполнение пустоты человеческой жизни, это отыскание действительного ее содержания есть нечто, ожидающее человека в отдаленном будущем. Действительно, следует желать, чтобы это наполнение усилилось для каждого в частности и для человечества вообще; но что самое явление и теперь не только существует, но занимает центральное место в человеческой жизни — это не подлежит сомнению. Сам Милль наполнял пустоту своей жизни, составляя свою «Логику»; каждый художник делает то же самое, серьезно работая над своей картиной; то же самое делает и скромный земледелец, полюбивший свое скромное дело; наконец, мало людей, которые более или менее, хотя бы в самой ничтожной степени, не наполняли пустоты своей жизни вольным излюбленным трудом. В этом отношении мы не ждем никаких чудес от будущей истории, никаких коренных реформ: в истории людей, как и в истории природы, ничего не творится вновь, не происходит никаких внезапных и коренных реформ; но идет вечная реформа элементов, уже существующих, причем существенное и нормальное выступает вперед из несущественного и ненормального. Серьезный и вольный, излюбленный труд, не стремящийся к наслаждениям, более или менее наполняет пустоту человеческой жизни с той самой минуты, когда человек появился на земле, и только следует желать, чтобы этот основной закон человеческой природы вошел в общее сознание, и чтобы каждый сознал, что труд сам по себе, помимо тех наслаждений и страданий, к которым он может вести, так же необходим для душевного здоровья человека, как чистый

воздух для его физического здоровья. Если бы Милль сам вполне сознал этот психический закон, то поставил бы вольный излюбленный труд, свойственный человеку, а не счастье, высшим мерилом достоинства всех практических правил человеческой жизни.

10. Этот *несомненный факт* психической жизни человека с особенною ясностью выражается в том громадном значении, которое имеет для человека *цель жизни*, независимо от содержания этой цели и даже от ее достижения; ибо *цель*, или *задача* жизни есть только другая форма для выражения того же понятия — *труда жизни*.

Удовлетворите всем желаниям человека, но отымите у него *цель* в жизни и посмотрите, каким несчастным и ничтожным существом явится он. Следовательно, не удовлетворение желаний — то, что обыкновенно называют счастьем, а *цель в жизни* является сердцевиной человеческого достоинства и человеческого счастья. И чем быстрее и полнее вы будете удовлетворять стремлению человека к наслаждениям, отняв у него *цель в жизни*, тем несчастнее и ничтожнее вы его сделаете.

Конечно, человек в каждую отдельную минуту своей деятельности стремится к *достижению цели*, т. е. чтобы *уничтожить* ее, а не к тому, *чтобы иметь ее*, и никогда не стремится к тому, чтобы ее отодвинуть далее, как этого ошибочно хочет Кант; но психолог, относящийся к душевным явлениям как объектам наблюдения, видит ясно, что для человека важнее *иметь* цель жизни (задачу, труд жизни), *чем достигать ее*.

Понятно само собою, что эта цель должна быть такова, чтобы могла быть целью человека, чтобы достижение ее могло дать беспрестанную и постоянно расширяющуюся деятельность человеку, такую деятельность, которой требует его душа, чтобы не искать наслаждений и пренебрегать страданиями. Свойства этой цели определяются уже особенностями человеческой души, и потому мы будем говорить о них в третьей

части нашей «Антропологии»; но и теперь уже ясно, что эта цель для того, чтобы постоянно наполнять постоянно раскрывающуюся *пустоту* человеческой души (ее стремление к деятельности), должна быть такова, чтобы, достигаемая постоянно, она никогда не могла быть достигнута, причем человек остался бы без цели в жизни. Глубокое *чувство* всей силы этого психического закона заставило Канта сказать, что если бы ему предлагали на выбор истину или дорогу к истине, то он предпочел бы дорогу к истине самой истине. В этом одностороннем выражении философа, предпочитающего всему жизнь мысли, есть кроме того и другое заблуждение: Кант, как и всякий другой человек, без сомнения, не удержался бы и взял истину, а не дорогу к истине; но это невольно вырвавшееся восклицание превосходно выражает действительное положение человека в мире, глубоко прочувствованное, хотя и не вполне сознанное Кантом. Для нас же важно не то, что моглобы быть, а то, что действительно есть.

11. Теперь нам следует припомнить то отношение, которое мы открыли между стремлением к деятельности и другими стремлениями, врожденными человеку, и в частности стремлениями *органическими*, о которых преимущественно и будем здесь говорить. Всякое органическое стремление, будучи удовлетворено, прекращается; но душевное стремление к деятельности, или стремление души к перемене своих состояний, не имеет этого качества: оно никогда не удовлетворяется и, кроме того, требует еще прогрессивности в своем беспрестанном удовлетворении.

Вот почему страсти и наклонности не могли бы образоваться из удовлетворения одних органических потребностей, если бы в человеке не было душевного стремления к беспрестанной и прогрессивной душевной деятельности. Это-то стремление, если можно так выразиться, раздувает в пламя страстей те искры наслаждений, которые мелькают при процессе удовлетворения наших органических потребностей и

тухнут, когда этот процесс окончен, а удовлетворенная потребность затихла. Мы видели, что всякое органическое, а также и духовное наслаждение покупается как раз равноценным ему страданием, страданием лишения. Если человек привлекается наслаждением, то он как раз настолько же отталкивается страданием.

Следовательно, человек, при таком отношении к наслаждениям, не стремился бы к ним и в нем не могла бы образоваться склонность к наслаждениям. Человек не стал бы морить себя голодом для того только, чтобы испытать наслаждение его удовлетворения, и никто, как замечает Броун, не захочет быть больным, чтобы испытать удовольствие выздоровления. Следовательно, если человек стремится к этой беспрерывной смене страданий наслаждениями и наслаждений страданиями, то существенно потому, *что ему нужна самая эта смена*, т. е. перемена душевных состояний, или, другими словами, нужна беспрерывная душевная деятельность.

12. Отсюда понятно, что если у человека нет *серьезной* цели в жизни, т. е. цели, не смеющейся и не плачущей, такой цели, которую он преследует не из-за удовольствий или страданий, а *из любви* к тому делу, которое делает, то он может найти себе деятельность только в смене наслаждений и страданий, причем, конечно, он будет гнаться за наслаждением, стараясь увернуться от страдания,— и как раз настолько лишиться наслаждения, насколько будет избегать страдания, т. е. попадет *на фальшивую* дорогу в жизни: фальшивую не по каким-нибудь высшим философским и нравственным принципам, а именно потому, что *она ведет человека не туда, куда он сам же хочет идти*. Вот почему фальшивость этого пути не подлежит ни малейшему сомнению. Эти-то уклонения человека с прямой дороги серьезной цели и серьезного труда на фальшивый путь искания наслаждений и избегания труда займут нас в следующей главе.

Глава XLIX

УКЛОНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЛИ ВООБЩЕ

Вывод этих уклонений из прежнего (1—10).— Два рода уклонений (11).— Слабости воли (12).— Заблуждения воли (13—15)

1. В предшествующей главе мы отличали *стремление к счастью* от *склонности* к тем или другим, уже испытанным *наслаждениям*. Стремление к счастью есть действительно врожденное стремление не только человеку, но и всякому живому существу; ибо это есть не что иное, как общее стремление удовлетворить всем своим частным врожденным стремлениям, по мере их появления, или восстановления, — не более как стремление вообще избежать тех страданий, которые сопровождают всякое неудовлетворенное стремление. Склонность же к наслаждениям есть уже стремление *производное*, которое образуется вследствие опытов приятных ощущений, сопровождающих удовлетворение всякого *врожденного* стремления. Но, образовавшись вследствие опытов приятных ощущений, сопровождающих удовлетворенное стремление, склонность к тем или другим наслаждениям может потом установиться в стремление самостоятельное, которое будет побуждать человека искать наслаждений и тогда, когда стремления, из удовлетворения которых они возникают, уже удовлетворены. Стремление к счастью не только есть стремление врожденное, из которого уже возникает склонность к наслаждениям, но и более обширное, чем это из него возникающее стремление. Человек стремится удовлетворять не только тем своим стремлениям, удовлетворение которых может доставить ему наслаждение; но и к удовлетворению такого стремления, удовлетворение которого непосредственно не сопровождается никаким наслаждением, а именно, к удовлетворению самого существенного стремления души: ее стремления к деятельности.

2. Право на счастье составляет, конечно, самое неотъемлемое право человека; но только в том случае,

если счастье не смешивается с наслаждением. Право же на наслаждение находит себе оправдание уже только в высшем праве — праве на счастье. Наслаждения являются уже только сопровождающим явлением, несущественным и не исчерпывают всего содержания гораздо более обширного понятия счастья. Человек может быть счастлив, не наслаждаясь, как счастливы все те люди, которые отдали всю жизнь увлекавшему их делу, доставившему им, быть может, гораздо более страданий, чем наслаждений. И наоборот, человек может наслаждаться всю жизнь и не быть счастливым. Разве мы не видим, что люди, беспрестанно ищущие наслаждений и имеющие, кажется, для того все средства, нередко оканчивают жизнь самоубийством?

3. Если стремление к счастью есть вполне законное и глубоко врожденное стремление человека и всякого живого существа удовлетворять *всем* своим врожденным стремлениям, то легко видеть, что при множестве и разнообразии этих стремлений должно непременно и беспрестанно возникать столкновение между ними при их удовлетворении. Удовлетворяя одному стремлению, человек в то же время может не только не удовлетворить другому, но помешать его удовлетворению. Отсюда возникает необходимость привести врожденные стремления человека в одну стройную систему с тем, чтобы оценить их относительную важность и избавить человека от раскаяния, которое неминуемо следует, если, удовлетворив стремлению низшему, подчиненному, он тем самым нарушит другое стремление, может быть, гораздо более обширное и существенное*. Поступая бессознательно, необдуманно, не давая себе отчета в прошедшем, не заглядывая в будущее, человек очень часто удовлетворяет стремлению, которое теснит его в настоящую минуту, и этим удовлетворением нарушает возможность удовлетворения других, более обширных стремлений, которые тотчас же, по удовлетворении менее существенного,

* См. выше, гл. XL, п. п. 1—10.

возвышают свой голос и наполняют человека мучениями не только неудовлетворенного стремления, но и раскаяния. В мелких размерах это явление ежедневно повторяется в душе человека: в размерах более обширных оно наполняет всю человеческую жизнь и решает участь этой жизни. Вот почему, как для каждого человека в частности, так и для всего человечества вообще, так необходимо притти к ясному сознанию своих врожденных стремлений и их относительному значению для жизни.

4. Мы разделили все врожденные стремления человека на три рода: *органические*, *душевные* и *духовные*. Теперь нам уже легко оценить их относительное значение для жизни. Но так как духовные стремления будут рассмотрены нами в третьей части «Антропологии», то здесь мы можем установить только относительное значение стремлений органических и душевного стремления к деятельности. Душа, во всяком случае, есть принцип жизни в организме, или, другими словами, самая жизнь его, понимая под словом жизнь деятельность чувства и воли. Все назначение органических процессов в живом организме состоит в том, чтобы сделать возможною самую жизнь. Не очеловечивая природы и не придавая ей человеческой идеи цели, мы указываем только на факт. Все стремление растительной природы ограничивается только *бытием* организма, распространением и размножением этого бытия в пространстве и индивидуальным и поколенным продолжением его во времени. К такому выводу пришло современное естествознание в идеях своих лучших представителей *. Удовлетворение этого стремления достигается в растительном царстве без помощи жизни, без помощи чувства и произвольных движений, выражающих чувство. Того же самого могла бы достигнуть природа одною системою бессознательных и роковых рефлексов и в организмах животных, как это доказывают нам те же естествоиспытатели и

---

* См. выше, гл. XXXVI.

те из психологов, которые, отвергая произвол, считают сознание и чувство только случайными, несущественными явлениями, без которых органическая жизнь не могла бы совершаться сама собою, только рефлектируя внешние впечатления и отвечая на них движениями роковыми, бессознательными, не сопровождаемыми чувством *. Но так как мы в самих себе, кроме рефлексов, находим еще чувство и волю, то, значит, это явление природы должно быть признано явлением самостоятельным, которое может иметь значение для органической жизни, но не необходимо для нее, так что органическая жизнь продолжалась бы без сознания и воли. Такое самостоятельное значение жизни, т. е. души, есть прямой результат современного естествознания.

5. Признав же самостоятельность душевных явлений в отношении бессознательной природы, мы должны необходимо признать абсолютность этой самостоятельности в отношении нас самих. Для *нас* вся природа имеет значение настолько, насколько она дает нам возможность жить. Какое же значение для человека может иметь природа вне его собственной души? Какое бы значение имело для нас существование организмов и их развитие, если бы мы не могли ни чувствовать, ни желать? Для человека имеют значение только психические явления; а все остальные — настолько, насколько они отражаются в психическом мире. Если мы предположим, что во вселенной нет существ, что-либо чувствующих и желающих, то какой интерес будет иметь для нас вся вселенная? Она не будет иметь для нас ни смысла, ни значения.

6. Из этих простых и для каждого ясных положений вытекает само собою, что для человека *бытие* имеет только относительное значение как средство *жизни*, а, следовательно, и все стремления, условливающие бытие, являются только средствами для жизни, т. е. для удовлетворения того душевного стремления,

---

* См. выше, гл. XXXII.

которое мы назвали стремлением к деятельности и которое точно так же можем назвать стремлением к жизни. Отсюда абсолютная для человека истина того простого закона, что человек в частности и человечество вообще не для того живут, чтобы существовать, а для того существуют, чтобы жить. Вот почему человек очень часто, потеряв возможность жить, прекращает и свое существование. Каждый самоубийца, постыдно поднимающий на себя руку, фактически доказывает нам, как тяжело существовать человеку, который потерял или думает, что потерял возможность жить.

7. Теперь уже ясно, что органические стремления должны иметь для нас значение только по отношению к коренному стремлению души: к ее стремлению к жизни, т. е. к деятельности сознательной и свободной. Для животного это отношение может быть иное, потому что, будучи лишено самосознания, оно не может установить этого отношения. Животное живет, как хочет природа; человек понимает стремления природы и может противопоставить ее стремлениям свою собственную волю. Человек не только чувствует в себе стремления природы к бытию, но и понимает, к чему она стремится, и все ее стремления имеют для него значение настолько, насколько дают ему возможность удовлетворить *своему* стремлению —стремлению, вытекающему из него самого, т. е. из его души, стремлению к жизни, или, точнее, стремлению к деятельности сознательной и свободной.

8. Таким образом, самая простая здравая логика заставляет нас подчинить стремление к бытию стремлению к жизни, а потому все органические стремления — душевному стремлению к деятельности сознательной и свободной, стремлению к свободному излюбленному труду. Все наслаждения (за исключением духовных) сопровождают удовлетворение только органических стремлений, а отсюда уже вытекает сама собою необходимость подчинить производное стремление к наслаждению коренному, существенному стремлению души: стремлению ее к деятельности сознательной и

свободной. Таким образом, в обширной системе стремлений к счастью логически установляется порядок: всякое стремление удовлетворять своим стремлениям законно; но если мы хотим счастья, то должны удовлетворять низшим стремлениям настолько, насколько это сообразно со стремлением центральным, составляющим корень души человеческой.

9. Всякая человеческая свободная и сознательная деятельность, конечно, предполагает *цель*. Достижение цели составляет, повидимому, самое существенное для человека; но это только обманчивая видимость. Сама по себе цель, как это мы уже видели, еще необходимее для человека, чем ее достижение. Если вы хотите сделать человека вполне и глубоко несчастным, то отнимите у него цель в жизни и удовлетворяйте мгновенно всем его желаниям. Нужно ли еще доказывать существование этого замечательного психического факта? Вместо всякого доказательства, мы сошлемся на собственное сознание всех тех, кому случалось внезапно потерять цель в жизни или почувствовать, что у него нет цели,— что все цели жизни, которые казались ему такими, мелки, ничтожны и не стоят быть целями жизни. Если такое душевное состояние продолжается, то можно серьезно опасаться за человека. Цели жизни могут быть мелки, ничтожны; но если человек не замечает их ничтожности, не перерос их значения, то они для него — серьезные цели: он преследует их и живет. Но отымите у него эти цели, и если он потеряет надежду отыскать другие,— то будет *влачить свое существование*, а не жить, или подымет на себя руку. Этого резкого факта, знакомого каждой человеческой душе, достаточно, чтобы убедиться, что цель жизни составляет самое зерно ее, помимо того, достигается ли эта цель, или нет.

10. Но отчего же так важна цель в жизни человека? Именно оттого, что она вызывает душу на деятельность, на деятельность сознательную и свободную, вызывает душу на труд. Таким образом, и с этой точки зрения мы приходим к тому же убеждению, что сознательный и

свободный труд один способен составить счастье человека, а наслаждения являются лишь сопровождающим явлением. *Но труд потому и труд, что он труден* *, *а потому и дорога к счастью трудна*. Эта дорога, кроме того, как и всякая прямая дорога, *одна*; а потому человек беспрестанно с нее сбивается уже не на один какой-нибудь путь, а на тысячи путей ложных, ложных потому, что они не ведут человека к той цели, которой он хотел достигнуть: не ведут его к счастью. Указать одну прямую истинную дорогу можно; но перечислить все ложные пути, по которым бродят люди, то увлекаясь ими временно, то сбиваясь на них окончательно, — нет никакой возможности. Этих ложных путей, то отклоняющих человека от прямой дороги на время, то навсегда, столько же, сколько человеческих жизней и еще более, ибо каждый человек в течение своей жизни перепробует не один такой фальшивый путь. Вот почему напрасно бы кто-нибудь старался перечислить все ложные увлечения человека от прямого пути; но есть возможность, по главным существенным признакам этих отклонений, разделить их на *два отдела*.

11. Иногда человек хитрит с трудом и старается обойти его трудность: отсюда возникает *один род* ложных увлечений и ложных наклонностей. Иногда же человек ставит себе ложную цель в жизни, такую цель, которая по своим качествам не способна быть целью *человеческой* жизни: отсюда возникает *второй род* человеческих уклонений с прямого пути, ложных человеческих наклонностей и страстей. Рассмотрим оба эти рода уклонений воли с прямого пути.

12. Первого рода уклонения возникают, как мы уже сказали, оттого, что человек хочет удовлетворить своему врожденному стремлению к труду, избежав трудности труда, что, конечно, невозможно; ибо труд без трудностей уже не труд и не удовлетворит стремлений души к труду. Отсюда возникает стремление к *привычке*, к *подражанию*, к *перемене впечатлений* и

---

* См. выше, гл. XXIV, п. п. 11, 12.

мест, и, наконец, *стремление к лени*, когда человек уже прямо отступает от труда. Все эти производные фальшивые стремления, которым можно дать общее название *слабостей воли*, имеют такое важное значение для воспитательной деятельности, и так много сами от нее зависят, что мы разберем их подробнее в следующей главе, так как у нас есть уже все необходимые предварительные сведения, чтобы анализировать их.

13. Но мы никак не можем сказать того же самого о тех наклонностях и страстях, о тех уклонениях человека с прямого пути, которые возникают не оттого, что человек ложными средствами хочет достигнуть истинной цели, но оттого, что самая цель, выбранная им,— ложна, т. е. не может быть целью человеческой жизни. Для того, чтобы разобрать эти уклонения воли, которым, в отличие от уклонений первого рода, мы дадим название *заблуждений* воли, мы должны были бы прежде анализировать те особенные свойства, которыми отличается человеческое стремление к деятельности; тогда только мы могли бы оценить, насколько та или другая цель в жизни может вызвать душу человека на деятельность, соответствующую ее особенным требованиям, чисто уже человеческим. Это же мы можем сделать только тогда, когда будем говорить об особенностях человеческой души. Здесь же сделаем только легкий намек на эти анормальные явления, чтобы дать хотя какое-нибудь понятие о том, чтó мы разумеем под именем *заблуждений* человеческой воли, в отличие от ее *слабостей*.

14. Предположим себе, что человек стремится к власти для осуществления какой-нибудь своей задушевной идеи. Власть нужна ему не по тому наслаждению, которое она доставляет, а только как средство для выполнения его любимой идеи. В этом случае человек будет итти по прямой дороге, хотя достижение той или другой власти и будет доставлять ему наслаждение, будет доставлять именно потому, что человек при этом удовлетворит своему органическому стремлению к общественности, или, другими словами, до-

ставит себе наслаждение самодовольства *. Но если человек, попробовав раз наслаждений, доставляемых удовлетворением этого органического стремления к общественности, попробовав наслаждений почета, сопровождающего власть, будет стремиться к власти из желания наслаждаться ею, хотя бы у него и не было никакой идеи, для которой ему нужна была бы эта власть, единственно из-за тех приятных ощущений, которые она доставляет,— то это будет уже заблуждение воли.

Конечно, и такое фальшивое стремление доставит человеку труд и удовлетворит стремлению его души к деятельности; но вместе с тем оно, как мы увидим далее, непременно нарушит всю гармонию человеческих стремлений, а главное, сделает человека как раз противоположным тому, чем он желал быть. Властолюбие, вытекающее из идеи, люди уважают, хотя часто и восстают против него; но властолюбие, вытекающее из стремления наслаждаться почетом и всеми атрибутами власти, люди презирают. Таким образом, человек, идущий по этому пути, испытывает наслаждения самодовольства только потому, что сам заблуждается, или потому, что вводит в заблуждение других людей.

Если люди поняли бы, для чего такой человек добивается власти, то стали бы глубоко презирать его в душе и издеваться над ним, хотя, может быть, и гнули бы перед ним шею,если он уже действительно обладает властью. Если бы сам такой властолюбец понял, какие чувства возбуждает он в душе гнущихся перед ним людей, то его стремление удовлетворить своему самодовольству было бы совершенно неудовлетворено. Напротив, он испытал бы как раз противоположное чувство, т. е. мучительное чувство стыда **. Следовательно, все счастье подобного властолюбца основано на заблуждении других людей или его

* См. выше, гл. XXIII, п. п. 14—16.
** См. выше, гл. XXIII.

собственном. Кроме того, по свойственной одному человеку прогрессивности в своем стремлении к деятельности, такой властолюбец, думая удовлетворить своему стремлению, в сущности не удовлетворил бы ему, потому что оно росло бы беспрестанно.

Власть, удовлетворявшая его сегодня, не удовлетворяла бы его завтра, и он тем мучительнее чувствовал бы это неудовлетворение, чем более привык бы сосредоточивать свои наслаждения в наслаждениях властью. И единственное счастье, которое он получал бы при всем этом процессе, происходило бы все же от труда, предпринимаемого им вновь и вновь для достижения всякой новой ступени власти, а вовсе не от самой власти.

15. Сократ, как мы видели уже, пришел к тому выводу, что наслаждение само по себе не может быть целью человеческой жизни и не может составить ее счастья и что для того, чтобы быть счастливым, человек должен перемешивать наслаждения с мудростью и притом отдавать всегда предпочтение мудрости. Но если бы Сократ или, вернее, Платон остался на почве психологических наблюдений и провел бы их несколько далее, то он увидал бы, что и к самой мудрости человек может относиться двояко: может быть мудрым, не наслаждаясь своею мудростью, и может наслаждаться ею. В первом случае он будет стоять на прямой дороге, потому что будет весь увлечен своею душевною деятельностью и не будет при этом испытывать никаких наслаждений, а во втором попадет на ложный путь и не будет мудр в ту минуту, когда будет наслаждаться своей мудростью.

Кроме того, по односторонности, свойственной уже всему классическому миру, а также и германским философским системам, построенным на системах классического мира, Платон слишком обобщает значение философской мудрости для человека. Не одно же занятие философиею составляет истинную деятельность для человека!

Глава L

СЛАБОСТЬ ВОЛИ И СКЛОННОСТИ, ИЗ НЕЕ ПРОИСХОДЯЩИЕ

Происхождение их и различное выражение (1—2)

1. Показав, что нормальная дорога душевной деятельности состоит в сознательном и свободном труде, мы указали в предшествующей главе и на два рода уклонений от этого нормального пути. Уклонения первого рода мы назвали *слабостями* воли именно потому, что эти уклонения происходят от слабости воли; уклонения второго рода мы назвали *заблуждениями* воли, так как они происходят уже от ложного выбора цели, которая тем не менее может быть преследуема иногда поразительною силою воли. Для анализа *слабостей* воли мы имеем и теперь уже все необходимые данные; но анализ *заблуждений* воли требует предварительного рассмотрения целей человеческой жизни, что находится в теснейшей связи с особенностями человеческой души. Истинною целью должна быть признана та цель, которая наиболее соответствует душе человека, а потому мы можем отыскивать эту цель лишь тогда, когда изучим его душевные особенности.

2. Все слабости воли происходят в объективном смысле из одного источника: из той антиномии в самом понятии деятельность, на которую мы указали выше *. Всякая деятельность состоит в преодолении препятствий. Человек по природе своей стремится к деятельности и отвращается от препятствий. К преодолению препятствий могут его побуждать только два мотива: или сильное желание (сильная воля в смысле желания) достичь той или другой цели, или та тоска, которая начинается в душе при отсутствии деятельности. Отсюда понятно, что если у человека нет каких-нибудь сильных, определенных желаний, то, побуждаемый тоскою бездействия, он старается, чем бы то ни было, *но по*

---

* См. выше, гл. XXIV, п. п. 10—15.

возможности с меньшим трудом, утолить этот голод души. Таким образом, возникает в человеке стремление к *легчайшей* деятельности, которое или выражается непосредственно так называемою *леностью*, или принимает различные формы: стремления к привычке, к подражанию, к развлечениям, к новизнам.

Склонность к лени

Прирождена ли лень? (3).— Что такое лень? (4).— Происхождение этого психо-физического явления (5—7).— Физические причины лени (8—10).— Психо-физическая причина лени (11).— Психические причины лени (12—14)

3. Лень так рано проявляется в человеке, что педагоги, которым чаще других приходится бороться с этим психическим явлением, сложили даже известную поговорку, что «леность родилась прежде человека», или, другими словами, что человек уже вносит с собою в сознательную жизнь стремление к лени как прирожденную склонность. Мнение это о прирожденности лени разделяют некоторые психологи и философы, хотя в то же время признают и прирожденность стремлений к деятельности. Так, Кант, в одном месте своей антропологии, говорит о прирожденности лени, а в другом о прирожденном стремлении к деятельности. Впрочем, надо заметить, что Кант и примиряет это кажущееся противоречие, признавая за душою стремление переходить из одного состояния в другое, и в то же время называя это стремление «тяжелым» *. Однакоже это примирение Канта требует разъяснения, и мы, после изложения явлений воли, имеем все данные, чтобы глубже вникнуть в это кажущееся противоречие, анализируя самые общеизвестные явления.

4. Прежде всего заметим, что самый ленивый человек не ко всему ленив: он не ленится мечтать, слушать, вообще испытывать такие приятные ощуще-

* См. выше, гл. VIII, п. 20.

ния, которые не стоят ему ни малейшего труда. Напротив, леность именно и обнаруживается в человеке стремлением предаваться приятным или даже безразличным для него ощущениям, но не стоящим ему никаких усилий. Следовательно, леность можно определить как *отвращение человека от усилий.* Но конечно, человек не имел бы причины отвращаться от усилий, если бы они сопровождались приятным чувством и если б усилие, само по себе, без отношения к той цели, которая может им достигаться, не было бы всегда тягостно для человека, как мы это видели выше *. Что такое усилие само в себе, мы не знаем; но каждому из нас очень хорошо знакомо то неприятное чувство усилия, которым сопровождается всякое наше *произвольное* действие и которое выступает тем яснее, чем затруднительнее для нас это действие. Затруднительность же действия увеличивается по степени трудности извлечения тех сил, которые мы должны взять из запаса физических сил тела и обратить на тот или другой произвольный акт. Из этого уже мы видим, что леность возникает в сфере отношений души к телу и есть явление *психо-физическое,* для объяснения которого мы должны припомнить те противоположные качества, которые обыкновенно приписываются душе и телу и о которых мы уже упоминали выше **.

5. Существенное качество материи есть *инерция,* а инерция есть свойство всякого тела, по которому оно стремится оставаться всегда в одном и том же состоянии, будет ли то покой или движение. На этом *законе инерции,* как известно, строится вся механика, принимающая, что тело, находящееся в покое, не может са́мо собою перейти в движение, а двинутое раз в одном направлении не может само собою ни остановиться, ни переменить направления. «Эта настойчивость пребывания в своих состояниях,— как говорит Рид в своих письмах к Джемсу Грегори,— есть такой суще-

* См. выше, гл. XXXIV.

** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XXXVIII, п. 13.

ственный признак инерции, что мы не можем приложить этого слова к тому, в чем заметим отсутствие этой настойчивости» *. Инерция собственно и есть именно эта настойчивость всякого тела пребывать в том состоянии, в котором оно находится.

6. *Совершенно противоположное свойство открываем мы в душе*: она, наоборот, всегда стремится выйти из того состояния, в котором она находится: не потому, чтобы ее влекло новое состояние, которого она еще не знает, но потому, что ей тяжело пребывать в одном и том же состоянии. Это стремление души выходить из того состояния, в котором она находится, стремление, неудовлетворенность которого обнаруживается чувствами скуки и тоски, а удовлетворение только деятельностью, и составляет то, что мы назвали стремлением души к беспрестанной деятельности. В этом отношении инертная материя, стремящаяся всегда пребывать в том состоянии, в котором она находится, и беспрерывно деятельная душа, непрерывно стремящаяся выйти из своего настоящего состояния, составляют две совершенные противоположности. Но, чтобы, приняв это положение, не сделать из него ошибочных выводов, следует строго отличать понятие *инерции* от понятия *неподвижности* и понятие *деятельности* от понятия *движения*. Мы называем тело инертным не только потому, что оно не может само собою перейти из состояния покоя в состояние движения, но и потому, что, будучи двинуто, оно не может само собою перейти из состояния движения в состояние покоя. Инерция настолько не есть неподвижность, что сама является необходимым условием всякого движения: только инертное тело может быть двинуто и может быть остановлено в своем движении, только инертное тело повинуется законам механики, основанным на инерции. И наоборот, понятие деятельности прямо противоположно понятию инерции и выводимому из него понятию движения. Это есть уже чисто психическое поня-

* Read's Work, v. I, p. 85.

тие, только переносимое часто и на внешний для человека, материальный мир. Это уже не движение, а причина движений: та перемена состояний, которою движения или вызываются или останавливаются. Во внешнем для нас мире мы такой причины не знаем, хотя предполагаем ее то в том, то в другом: внутри же себя мы такую причину испытываем и называем ее волею или вообще душою. Наблюдение заставляет нас признать за материей инерцию, материал движений; а самонаблюдение заставляет нас признать за душою начало деятельности — стремление беспрестанно выходить из своих состояний.

7. Чувство *усилия* именно и показывается при этой встрече *деятельной* души с *инертной* материей, инертной как в своем покое, так и в своих движениях. Почему это *преодоление* инерции материи, само по себе, не прикрытое другими сопровождающими его явлениями, всегда *неприятно* душе *, —этого мы не знаем, но таков факт, который всякий из нас испытывает в самом себе. И чем сильнее сопротивление материи, или в своем движении, или в своем покое, тем *тяжелее* для души преодолеть это сопротивление. Но так как в то же самое время душа побуждается присущим ей стремлением изменять свои состояния, то для нее всегда приятен такой исход, когда она, не преодолевая инерции материи и предаваясь течению ее движений, вызванных какими-нибудь другими причинами, может изменять свои состояния. Следуя разнообразным движениям материи, не сто̀ящим ду̀ше никакого усилия, душа открывает для себя возможность разом удовлетворить и своему стремлению к перемене своих состояний, и своему отвращению от преодолевания инерции материи. В этой возможности совершенно *пассивной* (вещной) деятельности коренится начало лени и всех ее видоизменений.

8. Открыв для себя возможность в такой *пассивной* деятельности удовлетворять, без всякого труда для

* См. выше, гл. XXXVIII, § 4, 5.

себя, своему стремлению к перемене своих состояний, душа человека удовольствовалась бы ею, если бы душе не было прирождено стремление к прогрессу в этой деятельности: если бы душа человека, как душа животных, могла вращаться спокойно в кругу одной и той же деятельности. Но самое однообразие движений инертной материи более или менее скоро надоедает душе; повторяясь, движения эти все более и более не удовлетворяют стремлению души выходить из знакомых ей состояний. Вот почему *абсолютная* лень совершенно невозможна для человека. Он не может довольствоваться одними и теми же периодически возрождающимися ощущениями, доставляемыми ему телом, но *ищет* возможности увеличить число и разнообразие этих ощущений, всячески расплоражает и разнообразит простые потребности тела. Однакоже он *должен* уже искать и, следовательно, быть деятельным: преодолевать неприятное чувство усилия. Вот почему человек так рад, если кто-нибудь другой, а не он сам, позаботится о том, чтобы разнообразить пассивную деятельность его души. Но, к счастью, и это для человека не вполне возможно. Это пассивное, зависимое состояние души от впечатлений, которыми она не располагает, но которым она только поддается, противоречит ее врожденному стремлению к свободе * и есть все же однообразное состояние несвободы: как только душа сознает это однообразие своего состояния и свою собственную несвободу, так и старается из него выйти. Однакоже, по многим причинам, один человек может более и долее, чем другой, уклоняться от преодоления тягости усилия и может долее растягивать периоды своей пассивной душевной деятельности. Причины эти очень разнообразны, и едва ли мы можем изложить их все. Одни из этих причин можно назвать более *физическими*, другие — *психо-физическими*, а третьи — *психическими*.

9. Физические причины лени скрываются, без сомнения, в самом организме, в силе совершения его про-

* См. выше, гл. XLV.

цессов и их направления в ту или другую сторону. Чем сильнее направлены процессы тела, наприм., к росту и развитию организма, тем труднее для души извлекать оттуда силы из запаса сил физических и направлять их на избранные ею душевные работы или на произвольные движения. Вот почему дети тучные и сильно растущие очень часто оказываются ленивыми. Вот почему также всякий воспитатель, без сомнения, замечал, что иногда прилежное дитя вдруг становится ленивым и что это именно случается в то время, когда по неизвестной для физиологии причине развитие тела, вначале замедлившееся, вдруг идет опять быстрее. В эти периоды детства, которые у немцев носят даже особое название, дитя не только выказывает леность, которой прежде в нем не замечалось, но и наклонность к шалостям, что одно другому не противоречит, ибо шалости эти происходят не от стремления души к деятельности, но от избытка вырабатываемых сил, которые уже по самому требованию природы должны итти на развитие мускулов, для чего необходимо их движение. Это, если можно так выразиться, шалости рефлективные, которых требует организм и которым всего лучше удовлетворяет правильная гимнастика. Заметив, что у дитяти начался такой период физического развития, не должно бросать занятий с ним, но должно при своих требованиях всегда принимать в расчет и особенное, временное требование физической природы. Такое сильное и обширное совершение и направление органических процессов не ограничивается часто одним периодом детства, но продолжается и долее, остается иногда и на всю жизнь. Между людьми тучными более встречается людей, расположенных к лени, чем между худощавыми. В малообразованных классах народа, где душа не создала себе обширной сферы деятельности, ожирение человека идет почти всегда вместе с развитием лености, так что зажиреть и сделаться ленивым значит у крестьян и у купцов почти одно и то же. В этих случаях разбогатевший крестьянин быстро толстеет именно потому, что деятельность здорового тела вдруг прекра-

тилась с прекращением потребности работать, а силы, продолжающие обильно вырабатываться, за неимением траты на умственную жизнь, идут на развитие тела, а потом человеку уже становится трудно извлекать эти силы из разросшихся органических процессов, и он становится ленивым.

10. Но если особенно сильное развитие организма ведет за собою лень, то и особенная слабость его может повести к тому же, если душа не завязала предварительно своих сильных работ. Дитя слабое, для здоровья которого необходимы все физические силы, вырабатываемые из пищи, может также оказаться ленивым именно по своей физической слабости. Для такого дитяти труднее, чем для здорового, отнимать у физических процессов часть сил для своих душевных работ. Там обширность и сила органических процессов, а здесь недостаток сил для необходимых процессов жизни вызывают одно и то же явление. Конечно, в последнем случае воспитатель еще более, чем в первом, должен с большою осторожностью требовать душевной деятельности от ребенка и даже должен иногда совершенно прекращать эти требования. Но при этом следует всегда опасаться, что ребенок, и поправившись, окажется уже привыкшим к лени. Продолжительные болезни часто имеют своим результатом леность и капризы в ребенке. Вот почему с больным дитятею воспитатель должен быть очень осторожен, чтобы не передать ни в ту, ни в другую сторону: не повредить ни физическому, ни душевному здоровью дитяти.

11. По тем же самым физическим причинам человек испытывает временное расположение к лени всякий раз после сытного обеда: во время переварки пищи человеку становится труднее отвлекать органические силы из этого физико-химического процесса. Вот почему сытный обед влечет человека к неподвижности и сну. По окончании же переварки пищи, когда физические силы уже готовы, деятельность становится для человека легкою. Отсюда понятно, почему чрезмерно обильное кормление детей влечет за собою наклонность к лени, а если

слишком растянутый желудок требует потом и постоянно большого количества пищи, то человек становится ленивым на всю жизнь. По этой-то причине наше домашнее воспитание у достаточных классов, помещиков и купцов, часто создавало положительных лентяев. Страшно подумать, что съедало в день иное помещичье или купеческое дитя! Оно жевало и переваривало эту жвачку почти целый день. Отсюда понятно, почему леность была весьма заметною и отличительною чертою нашего зажиточного класса. Но нигде, может быть, еда с утра до вечера, так рельефно выставленная Гоголем, не шла в таких обширных размерах, как в Малороссии. Не отсюда ли и еще сильнейший оттенок лени у малороссов? Но в этом отношении, конечно, имел влияние и более теплый климат: особенно продолжительное и жаркое степное лето. Во время жары всякое произвольное движение для человека тяжелее, чем в холод.

12. К *психо-физическим* причинам лени следует отнести особенное обилие и разнообразие следов приятных телесных ощущений всякого рода. Если в детстве человека ему доставляли в обилии разнообразные телесные наслаждения, то самое разнообразие следов этих наслаждений даст уже ему возможность удовлетворять *в них* своей потребности душевной деятельности. Бенеке придает особенную важность этому источнику лени и приписывает ему даже более влияния на порчу человека, чем можно приписать *. Но, конечно, если первые ассоциации представлений человека будут взяты, главным образом, из мира чувственных наслаждений, то они могут сильно условить всю дальнейшую деятельность его души. К таким чувственным наслаждениям Бенеке совершенно верно относит не одно лакометво, но вообще всякую телесную негу и даже шалости, как удовлетворение телесной потребности движений. Если дитя слишком сильно погрузится в сферу телесной жизни, если в душе его завяжутся обширные и сильные ассоциации, содержание которых взято из

* Erziehung- und Unterrichtsehre.

этой сферы, то тогда трудно пробудить в нем жажду жизни духовной. Но при этом следует заметить, что обжорство происходит не столько от обилия лакомств, сколько от резких перемен в отношении пищи. Обжоры воспитываются скорее всего в тех заведениях, где голодом заставляют детей постоянно думать о пище, тогда как дома родители пичкают тех же детей, чем попало. Семинарии наши много грешны в этом отношении.

13. *Психические* причины лени должны уже заключаться в самых опытах деятельности, в том или другом исходе этих опытов. Дитя от природы не имеет душевной лени, что легко мы заметим, наблюдая, как оно любит не только деятельность вообще, что могло бы быть еще объяснено обилием выработки физических сил, но как оно любит самостоятельность деятельности. Оно хочет все делать *само,* и это стремление должно беречь в нем как самое драгоценное, жертвуя для него и приличиями, для которых нередко матери и няни подавляют первое проявление самостоятельной душевной деятельности, не зная, конечно, какой вред приносят они ребенку. Если дитя останавливать или наказывать за все его порывы к самостоятельной деятельности, то это значит прибавлять к ней еще новую внешнюю трудность, кроме той, которую представляет уже сам физический организм, почему и понятно, что дитя может, наконец, отступить перед этою слишком большою для него трудностью. Эта же внешняя причина душевной лени действует и тогда, если наставник требует от дитяти непосильных трудов. Неудача попыток удовлетворить этому требованию, слишком тяжелое и неприятное чувство, сопровождающее эти попытки, могут запугать дитя, и оно станет смотреть лениво уже на всякий труд. Вот почему чрезмерно требовательное ученье, хотя бы оно даже давало вначале блестящие результаты, скажется потом отвращением к труду и наклонностью к лени.

14. Та же наклонность к лени развивается и от совершенно противоположной причины, а именно, если

дитя беспрерывно занимают, забавляют и развлекают, так что почти одна *пассивная* деятельность наполняет жизнь его души и удовлетворяет ее требованиям деятельности. При этом, правда, воспитывается жажда деятельности, и дитя скучает, если ничто его не развлекает; но не развиваются смелость и уверенность, необходимые для того, чтобы преодолевать трудности самостоятельной душевной деятельности. В этом отношении грешит и великосветская жизнь детей, и чересчур заботливая, но не совсем разумная педагогика, подсовывающая детям деятельность и не дающая им возможность самим отыскать ее. По этой причине, так называемые, детские сады Фребеля, как бы ни рациональны были принятые в них занятия и игры детей, могут подействовать вредно на ребенка, если он проводит в них большую часть своего дня. Как ни умно то занятие или та игра, которым выучат дитя в детском саду; но они уже потому дурны, что дитя не само им выучилось, и чем навязчивее детский сад в этом отношении, тем он вреднее. Это не значит, что мы вообще вооружаемся против детских садов и против идеи Фребеля, но значит только, что при настоящем состоянии всего этого дела мы решительно не можем сказать, приносят ли детские сады в настоящее время больше вреда или пользы, и во всяком случае думаем, что время пребывания детей в садах должно быть значительно сокращено. Нельзя вести на поводке волю ребенка, а надо дать ей простор самой расти и усиливаться. Если же детей посылают в сад потому, что их некуда девать, то следует в самых садах давать детям как можно более свободного времени, в которое предоставлять им делать, что им угодно. Даже шумное общество детей, если ребенок находится в нем с утра до вечера, должно действовать вредно. Уединение по временам так же необходимо ребенку, как и взрослому. Совершенно уединенные и самостоятельные попытки той или другой детской деятельности, не вызываемой подражанием другим детям или наставникам, совершенно необходимы и чрезвычайно плодотворны, как бы ни казалась для взрослого мелка эта

деятельность. Нет сомнения, что дети более всего учатся, подражая, но ошибочно было бы думать, что из подражания сама собою вырастет самостоятельная деятельность. Подражание дает много материала для самостоятельной деятельности, но если бы не было самостоятельной деятельности, независимой от подражания, то нечему было бы и подражать. Самостоятельная деятельность не появляется потом, с возрастом, но зерно ее коренится в свободной воле человека, рождающейся вместе с душою, и этому зерну должно дать и время и сферу для развития. Вот почему воспитатель по временам должен отступать от ребенка и совершенно предоставлять его самому себе. Зерно самостоятельности скрывается глубже в душе дитяти, чем может проникнуть туда воспитание, и самые попытки туда проникнуть могут только помешать развитию зерна. Воспитание может много, но не все.

Склонность к привычке

Происхождение этой склонности (15—16).— Обязанность воспитания в этом отношении (17)

15. Стремление к привычке есть только особенная форма стремления к легчайшей деятельности, что объясняется самым свойством привычки. Направление физических сил на ту или другую работу, задаваемую душою, делается для человека тем легче, чем чаще эта работа повторяется. Физиологической причины этого явления, как и вообще физиологической причины привычки, мы не знаем, но тем не менее само явление есть факт, не подлежащий сомнению. Душа, давая направление физическим силам на ту или другую избранную ею работу, приучает организм мало-помалу все легче выделять и направлять свои силы для этой новой для него функции, уже не природной, а созданной душою, так что впоследствии времени физические силы уже почти сами собою выделяются для отправления той или другой психо-физической работы. Вместе с тем усилие, которое

должен был употреблять человек для вызова физических сил на ту или другую произвольную работу души, становится все слабее и преодолевается душою все легче и незаметнее. Отсюда выходит не только *привычка*, но и объясняется *склонность человека* к привычке.

16. Мы видели уже в первой части все громадное значение привычки в жизни человека и в его, так называемом, развитии *. Здесь же достаточно сказать, что если бы привычка не облегчала усилий души в передвижении и направлении физических сил тела и если бы всегда и при всяком повторении действия, человек должен был, как и в первый раз, преодолевать те же трудности усилий, то всякие, даже сколько-нибудь сложные, произвольные психо-физические процессы, как, напр., процесс ходьбы, речи и т. п., были бы невозможны. Человек именно потому и выучивается этим сложным, произвольным актам, что его нервный организм обладает способностью привычки. Приводя в исполнение какой-нибудь сложный выученный психофизический акт, душа, так сказать, только пускает в ход сложную *машину*, уже выстроенную прежде многочисленными привычками. Наше сравнение привычек с машиною не случайно. В экономии человеческого организма привычка играет как раз ту же роль, какую машина играет в хозяйстве. Ни привычка, ни машина сами собою не придут в действие. Но они сохраняют, экономизируют человеческую силу. Та же самая степень усилия, которая нужна человеку, чтобы пустить в ход паровоз и управлять его движениями, была бы не достаточна, чтобы перенести за версту пятипудовый камень: та же самая степень усилий, которая нужна теперь человеку, чтобы произнести длинную речь, не достаточна была бы для того, чтобы произнести дватри слова, если бы человек должен был повторять с одинаковой трудностью все те усилия, которые он делал для произношения первых звуков. Как бессилен был бы человек в экономическом мире, не имея других

* «Педаг. Антр.», ч. I, гл. XIII, п. п. 8—13.

орудий, кроме рук своих, так был бы он бессилен и в психо-физическом мире, если бы не обладал способностью привычки. Как машины дают человеку возможность, при одинаковом количестве употребленных им усилий, достигать громадных результатов, так привычка дает человеку возможность необозримо обширной психо-физической деятельности при одном и том же количестве душевных усилий. Пуская в ход громадно-сложную машину речи, человек уже не заботится о движении каждой ее пружины и каждого колеса, а это дает ему возможность сосредоточить свое усилие уже на смысле, направлении и цели речи. Дитя, начинающее учиться читать, как бы ни были велики его усилия, не может схватить смысла сколько-нибудь длинной речи именно потому, что силы его поглощаются и разбиваются мелкими трудностями произнесения каждой буквы и каждого слова. Человек, читавший много и на разных языках, часто не замечает даже, на каком языке он читает, и если он углублен в содержание книги, то не сразу даст ответ, на каком языке она написана. В обоих случаях степень усилия одинакова, но результатов нельзя и сравнивать.

17. Признав, что человек стремится в одно и то же время к психической деятельности, по возможности, легкой и, по возможности, обширной, мы поймем уже, почему он невольно склоняется к действиям привычным. Но если человек ищет в привычке не ступени для расширения своей психо-физической деятельности, а уклонения от трудностей труда, то ложность этого направления обнаруживается сама собою. Действие повторяющееся становится действительно все легче и легче, но вместе с тем все менее и менее занимает душу. Жизнь, вращающаяся в привычках, делается рутинною, и деятельность душевная суживается все более и более. В этом отношении привычка напоминает опять экономический капитал, который можно употребить как для расширения деятельности, так и для того, чтобы жить процентами с него. Но эта блаженная жизнь капиталиста вовсе оказывается не блаженною, именно

потому, что душа человека попадает в положение, совершенно противное ее природе, если должна не расширять свою деятельность, а постепенно сужать ее: привычное же действие, чем чаще повторяется, тем менее дает пищи душе. Это значение привычки в экономии человеческой жизни должен иметь всегда в виду воспитатель. Он должен ясно сознавать, что на привычках основывается возможность постепенного расширения деятельности человека, но что самое это постепенное расширение деятельности есть цель, соответствующая природе души человеческой, а привычки являются только средством к постоянному достижению этой цели. Вот почему, давая человеку массу привычек, воспитатель должен заботиться, чтобы сам человек не погряз в этой массе и чтобы, перестав употреблять машину, для чего она назначена, сам не сделался машиною. Современное воспитание делает в этом отношении много больших и малых промахов и часто, приучая человека довольствоваться действиями привычными, мало-помалу приучает его к душевной лени.

Склонность к подражанию

Происхождение ее (18).— Значение в жизни и воспитании (19—20)

18. Подражание, как и привычка, основывается на необъяснимом физиологическом явлении невольной нервной подражательности, о которой мы упоминали выше *. Сильные движения и сильные выражения чувствований *невольно* вызывают подражание в тех, кто их видит. Некоторые породы животных и дети поражают своею подражательностью, в которой, однако, не все невольно. Слабонервные люди, в особенности женщины, не могут видеть и слышать энергического выражения чувствований, чтобы не отражать их, как в зеркале, на своем лице и в своих движениях. У людей с силь-

* См. выше, гл. XIV, п. 13.

ными нервами подражательность не выражается так резко, но все же и у них можно заметить следы ее в длинный период. Мы невольно усваиваем манеры людей, с которыми живем, и они также усваивают наши, сами того не сознавая. Замечают, что почерки мужа и жены мало-помалу делаются сходными. Но здесь нам следует говорить не о самой нервной подражательности, а о той *склонности*, которую выказывает человек к деятельности подражательной. Склонность эта вытекает из того же душевного источника, как и склонность к привычке, а именно из стремления души к *легчайшей* деятельности: подражая, человек находит возможность удовлетворять своему душевному стремлению к деятельности, не трудясь сам, отыскивать или изобретать эти средства. Этим легко объясняется сильная подражательность детей: дитя, по малому развитию своего ума и вообще бедному содержанию своей души, имеет мало возможности самостоятельно открыть сферу для своей душевной деятельности. Вот почему оно так охотно схватывается за деятельность подражательную. Вот почему также и в зрелом возрасте подражательность в особенности сильна у тех людей, душевное содержание которых так бедно, что не может удовлетворять их собственной душевной потребности к деятельности. Отсюда проистекает свирепство мод в классах, лишенных необходимости трудиться и не сумевших отыскать себе самостоятельного труда.

19. Подражание легко переходит в самостоятельную деятельность, и этим способом передается и увеличивается запас человеческих сведений и приспособлений к условиям жизни. Но есть характеры, которые всю жизнь свою только обезьянничают, находя в подражании легкое удовлетворение душевного стремления к деятельности. Чем же сильнее душа, тем скорее надоедает ей деятельность рутинная, привычная и деятельность подражательная, тем ранее и яснее выказывается в ней стремление к оригинальности, т. е. к такому душевному труду, который вполне принадлежал бы душе и удовлетворял ее сильной потребности

деятельности. *Оригинальность* не следует смешивать с *оригинальничаньем*. Оригинальность есть естественный плод сильной души, содержание которой сложилось самостоятельными душевными работами, и потому оно высказывается само собою, так что человек оригинален, вовсе не желая быть оригинальным. Оригинальничанье же, наоборот, есть плод пустейшего тщеславия. Подражание может быть инстинктивное, или симпатическое, и сознательное, когда человек подражает с большим или меньшим сознанием достоинства того, чему он подражает, или, наконец, из любви к тому, кому подражает. Чем более осмысленно подражание, тем ближе оно к переходу в самостоятельную деятельность; из одного же подражания самостоятельной деятельности не выйдет, и хорошее значение подражания состоит лишь в том, что оно дает материал для самостоятельной деятельности.

20. В склонности души к привычке и подражанию воспитание находит сильнейшее средство для воздействия на воспитанника: вся сила примера основывается на них. Но близоруко то воспитание, которое ограничивается только этими средствами, не содействуя, а, может быть, даже и мешая образованию самостоятельной деятельности, хотя бы, напр., тем, что поглощает все время дитяти на действия подражательные или привычные, не оставляя ему ни времени, ни сферы для самостоятельной жизни.

Склонность к развлечениям

Происхождение этой склонности (21).— Любознательность и любопытство (22).— Значение этой склонности (23—24)

21. Склонность к развлечениям есть собственно стремление души к *пассивной* деятельности, к деятельности, не сопровождаемой трудностью труда. Это стремление более или менее свойственно каждому человеку; но тогда как у одних оно играет весьма незначитель-

ную роль, у других оно составляет самую выдающуюся черту характера и определяет все направление их жизни. Чем сильнее внутренняя самостоятельная работа в душе человека, тем менее он ищет развлечений. Если же человека с детства все забавляли и развлекали; если этими забавами и развлечениями удаляли из души его томительное чувство скуки, а не сам он побеждал его самостоятельным, излюбленным трудом; если вследствие этой или какой-либо другой причины в душе его не завелось обширной, свободной и любимой работы,— то он находит единственное средство удовлетворить своему душевному стремлению к деятельности переменою впечатлений, которые, равно как и их разнообразие, зависят не от самой души, а от внешнего для нее мира. Отсюда жадная склонность к новостям, к сплетням, к развлечениям всякого рода, к переменам мест и т. п., словом, к перемене впечатлений.

22. *Любопытство* свойственно душе человека: это невольное стремление ее к той сфере, где она думает найти для себя деятельность. Но любопытство может выработаться в *любознательность* и может остаться только любопытством. «Любопытный отыскивает редкости,— говорит Декарт,— только затем, чтобы им удивляться, любознательный же затем, чтобы узнать их и перестать удивляться» *. Но при этом следует иметь в виду, что сама *любознательность* начинается *любопытством*. Сначала человек только любопытен; но когда в душе его завяжется самостоятельная работа, а вследствие того и самостоятельные интересы, то он перестает уже быть любопытным ко всему безразлично, но только к тому, что может быть в какой-либо связи с его душевными интересами. Если же человек и в зрелом возрасте остается жадно любопытным ко всему безразлично, то это верный признак душевной пустоты. Дети вообще любопытны, хотя и в разной степени, что зависит уже от причин, изложенных выше, и это, конечно, драгоценное качество их души. Но

* Descartes. Les passions, § 78.

воспитатель должен, с одной стороны, воспользоваться любопытством детей, чтобы переделать его в любознательность, а, с другой, не дать развиться пустому любопытству и опасной склонности — пассивною переменою впечатлений избегать необходимости самостоятельной душевной деятельности. Удовлетворять, *как следует*, любопытству детей — одна из труднейших и важнейших задач воспитания.

23. Склонность к развлечениям всякого рода вообще — только видоизмененная форма того же бесцельного и безразличного любопытства, обратившегося в склонность или даже страсть. Когда потребность душевной деятельности с детства развита у человека только деятельностью пассивною, то понятно, что он жадно ищет этой пассивной деятельности в перемене впечатлений, в отыскании все новых и новых. Но так как эти новые впечатления собственно ни на что не нужны такой душе, не имеющей собственных серьезных интересов, так как она не может привязать этих новых впечатлений к своей собственной работе, то она и стремится или поскорее переменить их, или искусственно раздуть их силу. Этим последним стремлением объясняется страсть, замечаемая у людей, ничем серьезно не занятых, раздувать значение каждого нового явления, превозносить до небес новый посредственный талант, о котором завтра же забудут, выискивать скандалы всякого рода и раздувать их значение или даже и придумывать. Пустившись по этой дороге, человек доходит до невероятных сплетен, как дамы того города, где дебютировал Чичиков. Если эта страсть замечается в целом обществе, то это верный признак, что это общество пустое, скучающее, не имеющее серьезной деятельности. Характер любимых общественных развлечений и степень склонности к ним общества могут служить лучшею руководною нитью для того, чтобы раскрыть душевное состояние общества. Печально состояние и тех людей, и тех обществ, которые живут только пассивною деятельностью развлечений и от них одних ждут наполнения своей душевной пустоты!

24. Склонность к переменам места имеет тот же источник и тот же исход. У человека с завязавшеюся душевною работою это есть стремление расширить сферу своей душевной деятельности; в человеке же без такой душевной работы это только стремление выйти из одного места, в котором ему тяжело, и попробовать, не будет ли лучше в другом. Но и в другом оказывается та же тягость. Такой человек, хоть изъезди он весь мир, будет повсюду носить с собою свою мучительную душевную тоску — и этот действительный, а уже не мечтательный horror vacui будет гнать его из края в край. В толпах путешественников, скитающихся за границами своих отечеств, беспрестанно попадаются такие личности. Они или отыскивают диковинку за диковинкой, чтобы сделать значительную мину перед каждой (преимущественно англичане), или переезжают с места на место, кажется, за тем только, чтобы проклинать их одно за другим (преимущественно русские). Люди эти бегают от тоски, не замечая того, что возят ее с собою в пустоте души своей и в своих полных бумажниках. Для этих богатых бедняков было бы великим счастьем, если бы они заехали, наконец, в такую сторону, где не было бы комфортабельных отелей и ничего нельзя было бы достать за деньги, а все следовало бы добыть личным трудом: тогда бы только расстались они со своею мучительною спутницею.

Кажущееся стремление к лени

Происхождение этого явления (25).—Стремление к отдыху (26).— Потребность сна и значение этих явлений (27—29)

25. От действительного стремления к лени следует отличать кажущееся стремление к ней. Человек очень может выказать замечательную лень к какой-нибудь деятельности именно потому, что душа его поглощена уже другою деятельностью, сфера которой, сравнительно с тою, которую теперь ей предлагают, гораздо

обширнее. Так, развитое дитя именно потому, что оно уже хорошо развито и что у него завязались сильные душевные работы, может оказаться ленивым к скучным и узким начаткам какой-нибудь новой для него науки. Этим объясняется, почему многие гениальные люди и великие писатели были лентяями в гимназиях и университетах; но, конечно, это только кажущаяся лень.

26. Стремления к лени не должно также смешивать с законным стремлением к отдыху. Кант, перебрав все наслаждения и отвергнув их все, как заключающие в себе противоречие, останавливается на наслаждении отдыха и называет его «высочайшим физическим благом человека»*. Однакоже благом отдыха назвать нельзя: благо в самом труде, а отдых только законное, нормальное наслаждение, вытекающее из этого блага. Отдых действительно есть *физическое* наслаждение, потому что душа уставать не может; устает же нервная система, насколько она принимает участие в психической деятельности, устает потому, что силы ее истощаются, и она требует их возобновления. Это истощение сил нервной системы отражается в душе чувством усталости, так как душа употребляет все более и более усилий, чтобы извлекать запасные силы из тела, уже истощенного, и направлять их в ту или другую область нервной деятельности. Нормальное возобновление нервных сил из пищевого запаса совершается, как мы это видели, только при остановке деятельности тех нервов, силы которых требуют возобновления**. Вот почему, как бы ни были велики усилия души, время неизбежного отдыха, наконец, наступает. Однакоже может случиться и так, что слишком раздраженные нервы сами начинают поглощать силы из пищевого запаса, и тогда начинается невольная нервная деятельность, сопровождаемая соответствующими ей психическими явлениями. Понятно, что такая деятельность может уже продол-

* Kant's «Anthrop.» § 86.
** «Педаг. Антр.», ч. I, гл. V, п. 2.

жаться до совершенного истощения тела. О вреде такой рефлективной невольной деятельности, вызываемой не душою, а местным раздражением нервной системы, мы уже говорили выше *.

Мы говорили также о том, что частное возобновление нервных сил может совершаться и одною переменою деятельности. Это и есть самая обыкновенная форма отдыха. Перемена физического труда на психический и психического на физический есть самая нормальная перемена; но, к сожалению, общественные условия современной жизни слишком удалили человека от этого нормального и здорового возобновления сил. На долю одних остается один физический труд, на долю других — один психический. Такое же исключительное занятие тем или другим трудом хотя и возможно, но противно природе человека и, без сомнения, оказывает свое дурное влияние как на его физическое, так и на его нравственное здоровье. Привычка, впрочем, может сделать многое в этом отношении.

27. Но как бы ни менял человек свой труд, как бы ни разнообразил его, все же под конец появляется потребность полного отдыха, или сна. Значение сна в экономии человеческих сил далеко еще не объяснено физиологиею. Психическое же самонаблюдение показывает только, что физическая потребность сна испытывается душою в то время, когда она чувствует затруднение управлять психо-физическими работами, давать *произвольное* направление мыслям, словам, телесным движениям. Психически начало сна обнаруживается именно этим прекращением власти души над психофизическими работами. Сначала это прекращение происходит перерывами, что мы называем дремотою. Душа то как бы схватывает кормило управления, то как бы роняет его: в голове мелькают мысли чисто рефлективные, которых человек не звал и не ждал; в ряды слов, произвольно составленных, являются бессмысленные слова, как бы подсунутые рефлексами;

* Там же, гл. XI, п. 4.

в движениях ясно выражается та же перерывчатость действия воли. Это невольно наводит на мысль, что сон, хотя короткий, неизбежен, потому, что во время его возобновляются те неизвестные нам центральные органы нервной системы, посредством которых душа наша обнаруживает свою волю в организме. Работа чувства и сознания как одного из чувств еще возможна, и она действительно продолжается в наших грезах; но проявление другой способности души, проявление воли, уже невозможно, потому что ткани того передаточного органа, через который проявляется действие воли на организм, уже окончательно истощены. Чувство и сознание как одно из чувств имеют для себя много органов, и тогда как одни из них устают и прекращают работу, другие могут еще продолжать ее и действительно продолжают ее и в грезах, и в рассеянности, и в мечтах, столь близких к нашим грезам; но центральный мозговой орган воли должен быть один, так как и воля может быть только одна *. Вот почему при истощении этого органа сон наступает неизбежно; ибо все усилия души вызвать произвольное движение в нервах оказываются бессильными. Вот почему произвольная деятельность как умственная, так и телесная не могут итти далее положенного предела и требуют хотя мгновенного перерыва, мгновенного сна; но деятельность рефлективная, сопровождаемая сознанием, может итти без перерыва чрезвычайно долго, не оставляя человека даже и во сне. Отсюда грезы, отсюда продолжительная бессонница, при которой человек не управляет более ни своими мыслями, ни своими движениями, а между тем не спит. Границу между сном и бодрствованием именно потому и трудно положить, что грезы уже обнаруживают бодрственное состояние, продолжение невольной деятельности сознания, деятельность же эта может быть более или менее обширна. Отсюда возможность такого полусонного

---

* См. выше, гл. XL, п. 2.

состояния, что человек не может определить, спит он или нет.

28. Но если деятельность есть такая существенная потребность души, то откуда же происходит то сладостное чувство, которое мы испытываем, отдаваясь частному отдыху, переменяя деятельность или предаваясь деятельности невольной, какую представляет большая часть развлечений, или отдаваясь, наконец, полному отдыху, т. е. сну? Эта сладость происходит прямо от уменьшения тягости, которую все более и более испытывала душа в произвольном передвижении органических сил и в произвольной переработке их из сил запасных в силы живые: из формы скрытых, химических в форму открытых, механических *. Чисто душевное же наслаждение определяется здесь перспективой будущей деятельности, для которой необходимо это возобновление физических сил. Усталому человеку сладко засыпать; но скажите ему, что он не проснется более, и сладкое чувство обратится мгновенно в самое едкое. Кому не случалось, отдаваясь сладостному чувству засыпания после долгих трудов, наслаждаясь каким-то погружением в море бессознательной природы, где идет вечно и беспрестанно обновление ее сил, вдруг вздрагивать и просыпаться? Это случается тогда, когда человек в эту минуту подумает о собственном своем положении: так несвойственно душе отдаваться в лоно бессознательной природы!

29. Отдых, без сомнения, есть самое законное и самое нормальное наслаждение человека. Однакоже, если человек, подметив сладость отдыха, начнет гнаться именно за этою сладостью, то из этой гоньбы за наслаждением отдыха, точно так же, как из гоньбы за всяким другим наслаждением, может образоваться извращение нашей природы, а именно стремление к лености. Отдых — еще не покой; самый же покой лежит только в труде. Вот почему люди, работающие всю жизнь для того, чтобы потом наслаждаться отдыхом,

---

* См. выше, гл. XXXI.

сильно ошибаются в расчете. Спросите у них, когда они были счастливее: тогда ли, когда трудились, чтобы иметь возможность наслаждаться отдыхом, или тогда, когда, наконец, стали наслаждаться им?

Глава LI

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Беглый обзор пройденного (1—13).— Взгляд на свободный труд, как на счастье есть взгляд христианской Европы (14—21).

1. Припомнив в самых общих чертах длинный путь, пройденный нами, мы найдем, что взгляд наш на душевную деятельность значительно упростился и определился, хотя, конечно, вопрос — *что такое душа*? остался попрежнему неразрешенным, и самое понятие о душе попрежнему же осталось только равносильным понятию материи как его прямая и необходимая противоположность. Но самая эта противоположность двух различных *гипотетичных субстратов двух различных сфер явлений*, доступных нашему сознанию, приобрела для нас еще большую очевидность с помощью многочисленных частных анализов множества психо-физических явлений. Поверхностное суждение легко приводит или к идеалистическому, или к материалистическому взгляду на человека; но внимательное, беспристрастное наблюдение самих психических явлений везде указывает на двойственность нашей природы, на два взаимодействующие начала.

2. Кроме того, мы можем уже теперь сказать с уверенностью, что не сознание составляет сущность души, а врожденное ей стремление к деятельности, к жизни, для которого и самое сознание служит только одним из средств. Конечно, мы *знаем* только то, что доступно сознанию, ибо знание есть плод сравнения и различения, т. е. деятельности сознания. Но эта деятельность сознания, обогатив нас познаниями как о деятельно-

стях нашей души, так и о явлениях внешней для нас физической природы, привела нас к необходимой гипотезе стремлений, которые предшествуют самой деятельности сознания.

3. Мы нашли, что душа прежде всего есть существо, стремящееся *жить*, тогда как организм есть только существо, стремящееся *быть*. Это органическое стремление к бытию отражается в душе множеством врожденных нам органических стремлений, но не составляет сущности души и не абсолютно обязательно для души *человеческой*, которая может отвергнуть и подавить эти органические стремления, если они противоречат ее собственному стремлению к жизни.

4. Тройственное деление психических явлений может быть для нас теперь сокращено в двойственное, а именно, вместо *сознания*, *чувствования* и *воли*, мы можем признать только *чувство* и *волю*. Сознание есть теперь для нас только одно из чувств, а именно душевно-умственное чувство различия и сходства, посредством которого совершается весь умственный процесс.

5. Мы нашли очевидное указание, что душа наша существует и вне процесса сознания, существует прежде, чем этот процесс в ней начинается, и в те промежутки времени, когда этот процесс в ней на время прекращается. Мы нашли, что сознание часто находит в душе уже готовые явления, формировка которых совершилась вне его, что оно ослабевает именно тогда, когда действуют другие чувства или когда действует воля. Но, тем не менее, сознание и теперь остается для нас единственным окном, через которое мы можем заглянуть в душевный мир. Мы знаем только то, что различаем и сравниваем, но нет сомнения, что само различаемое и сравниваемое существует прежде того, чем мы его стали сравнивать и различать. Если бы душа человека, подобно душе животных, могла обращать свое сознание только на явления внешнего мира, а не на собственную свою деятельность, то от этого мы не перестали бы страдать и наслаждаться, любить и ненавидеть, бояться или сердиться; но только не различили бы

всех этих различных состояний нашей души и, следовательно, ничего бы о них не знали. Только сознание, направленное на внутренние факты нашей жизни, дает нам знание этих фактов, точно так же, как, направленное на факты внешнего для нас мира, оно дает нам всю систему наших знаний об этом мире. Эти два ряда душевных фактов беспрестанно соединяются между собою, и символом этого соединения, как мы увидим далее, служит *слово*, или *речь* человеческая, которая прежде выражает для нас не внешний мир, а чувствования, возбуждаемые в нас влияниями внешнего мира. Если бы мы не могли сравнивать и различать наших чувствований, то не имели бы и дара слова, не имели бы и свободной воли, потому что бессознательно подчинялись бы этим чувствованиям, выражая их в наших действиях, как это делается у животных.

6. Душа со своим коренным стремлением к жизни является уже не безразличною в отношении влияний на нее внешнего мира, каким является сознание, взятое в отдельности. Для сознания все равно, что ни сознавать: для души же это не все равно. Все, что удовлетворяет ее стремлению к жизни, действует на нее иначе, чем то, что противоречит этому стремлению, мешает ему, задерживает его, и это-то отношение души к миру мы должны признать первичными психическими актами, появляющимися еще тогда, когда душа их не сознает, т. е. не различает от других актов. Мы должны признать эти внесознательные душевные явления не потому, чтобы знали о них что-нибудь определенное, но только потому, что сознание наше находит их уже готовыми. Из этого уже видны возможные границы психологии: она может признать *материал* сознания существующим прежде *акта* сознания, но на этом признании должна и остановиться. Всякая дальнейшая постройка была бы постройкою на гипотезе и, следовательно, противоречила бы основному требованию науки, которая в своих работах везде начинает с фактов и оканчивает гипотезою, хотя в догматическом изложении вынуждена часто начинать с гипотезы.

7. Признав чувствование первым обнаруживанием свойств души, мы должны признать и явления воли таким же первоначальным обнаруживанием наших душевных свойств. Воля оказалась для нас первичным, неразлагаемым более актом души, в котором душа оказывает свою таинственную власть над телесным организмом. Объяснить этой власти мы не могли; но указали до очевидности ясно необходимость ее признания. *Деятельная* душа оказалась в многочисленных анализах прямым антагонистом *инертной* материи, *самостоятельною* причиною движений, т. е. такой причиною, дальнейшей причины которой мы не знаем. В систему мировых движений инертной материи, *ближайшую* причину которых отыскивают в движениях солнечной массы, но дальнейшая причина которых также неизвестна, входит душа как особая самостоятельная причина движений — или останавливающая или изменяющая в сфере своей деятельности мировые движения, сообщаемые организму или как физическому телу, или в пищевом процессе.

8. Душа, со своим стремлением — беспрестанно выходить из своего настоящего положения — оказалась для нас прямым антагонистом материи, беспрестанно стремящейся пребывать в своем настоящем положении, будет ли то состояние покоя, или состояние движения. Как объяснить этот факт? Как примирить этот дуализм, которого не хочет признавать человеческий рассудок, стремящийся всегда к единству? Этого мы не знаем и, отказываясь от всяких *мечтаний* монизма, останавливаемся на *факте* дуализма, потому что положительная наука не имеет ни прав, ни обязанностей итти далее факта. Факт показывает нам душу как особый принцип движений в сфере движений мировых, и для того, чтобы итти далее этого факта, мы не имеем никаких данных.

9. Со своим свойством самостоятельной деятельности, противоположным инерции материи, душа сама не может подчиняться движениям, которые могут быть объясняемы только с помощию инерции материи. Без

инерции, этого основного закона механики, мы не можем понять возможности движений, а потому напрасны были бы все попытки объяснять душевные явления механическими движениями. Факт показывает нам только, что душа меняет свои состояния, но он не обнаруживает в ней никаких движений, а напротив нечто прямо противоположное движению, и это понятно: как бы мы ни воображали себе неизвестную нам первую причину мировых движений, но если это *первая* причина, то сама она не может подчиняться движению, — иначе она не будет первою причиною. Как бы мы ни воображали себе первую причину движений внешнего для нас мира, но в самих себе мы чувствуем присутствие такой же первой причины и проявляем это чувство в каждом нашем произвольном движении, на которое только решаемся. Итти далее этого факта значит фантазировать. Фантазии эти могут увлечь нас и в идеализм, и в материализм; но и в том, и в другом случае они увлекут нас в мир фантастических построек, в котором долго пребывала психология и философия и из которого они обе теперь только стремятся выйти.

10. Мы не можем назвать подробным того анализа душевных стремлений, чувствований, желаний и склонностей, который мы сделали; мы не можем даже назвать его точным и тщательным, каким бы он должен быть, если бы каждому из анализируемых нами явлений мы посвятили более времени и труда. Поле, которое мы должны были обозреть, было слишком велико; а потому понятно, что мы многое обозрели только поверхностно. Но уже и из того, что мы узнали, для нас довольно ясно высказалась *норма* душевной жизни.

11. Признав за основное и коренное стремление души ее стремление к деятельности, беспрестанно расширяющейся, мы видели также, каковы должны быть работы души, чтобы это коренное стремление ее удовлетворялось, не уступая удовлетворению стремлений частных, существующих только при коренном и для него. С этим вместе для нас определилось понятие *счастья* в отличие от понятия *наслаждения*. Мы нашли,

что понятие счастья вовсе не тождественно с понятием наслаждения и что счастье для существа, стремящегося к беспрерывной и беспрерывно расширяющейся деятельности, есть сама эта деятельность, беспрерывная и беспрерывно расширяющаяся. Страдания же и наслаждения оказываются при этом только побочными явлениями, усиливающимися тогда, когда деятельность ослабевает, и ослабевающими тогда, когда деятельность усиливается.

12. Большинство людей уклоняется более или менее от этой прямой дороги счастья; весьма немногие идут по ней прямо, а еще менее тех, кто сознает прямизну этого пути. Вот почему мы нисколько не удивимся, если для многих такое определение счастья покажется и неверным, и тяжелым, и слишком суровым. Таким критикам нашего мнения мы можем подать только один совет: пусть они глубже вдумаются в то, что они сами называют для самих себя счастьем, пусть, как можно живее, и с пером в руках, вообразят они себя полными обладателями того счастья, к которому стремятся, — и мы нисколько не сомневаемся в том, что они найдут, что в конце концов они называют счастьем тоже не что иное, как душевную деятельность, беспрестанно расширяющуюся и расширению которой они не видят пределов. Чтобы помочь такому анализу, мы даем в конце нашей книги, в виде *приложения*, несколько примеров различного рода понимания счастья; но, без сомнения, эти примеры не исчерпывают всех разнообразнейших представлений счастья; ибо у каждого человека свое представление о счастье именно потому, что у каждого своя жизнь и своя жизненная деятельность, а самая эта деятельность и есть счастье.

13. Из внимательных психических анализов мы вывели, что труд свободный, излюбленный, задушевный есть единственное доступное человеку счастье и что только на этом пути душа остается в своем нормальном положении, не извращаясь и не увлекаясь частностями. Наслаждение и страдание — цветы и тернии жизни, но не сама жизнь; жизнь же есть процесс дея-

тельности, прогрессивной, свободной и вытекающей из самой души, —дело, выполнение которого значит для нас более самой жизни, так что в этом отношении психология блистательно подтверждает глубокие евангельские слова, что, ища сберечь жизнь, мы ее губим, а тратя жизнь для дела, мы находим самую жизнь.

14. Глубоко мудр совет Канта юноше: «люби труд и избегай удовольствий не для того, чтобы отказаться от них, но для того, чтобы сколько возможно иметь их всегда только в перспективе» *. Эти слова вырвались как бы нечаянно из души человека, долго жившего, упорно и зорко наблюдавшего, как он жил сам и как жили его окружающие. Но Кант не имел перед собой той обработки психических фактов, которая дает нам теперь возможность так видоизменить тот же самый совет: «поймите неизбежный психический закон труда и жизни и, если хотите жить сообразно с законами души, если не хотите страдать от их нарушения, то имейте серьезную цель в жизни, которой бы вы могли достигать свободным трудом; если же вы удачно выберете труд и вложите в него всю свою душу, то счастье само вас отыщет». Из того же глубокого чувства соотношения между трудом, жизнью и счастьем вырвались и те задушевные слова Канта, когда этот упорный мыслитель, стоя уже у предела своей долгой и деятельной жизни, говорит: «Чем более мы думали, чем более действовали, тем более жили. Самое же верное средство утишать все бедствия заключается в мысли, которой можно ожидать от всякого благоразумного человека,— в мысли, что жизнь вообще относительно сопровождающих ее удовольствий, зависящих от обстоятельств, не имеет никакой цены, и что вся стоимость жизни измеряется тем употреблением, которое мы из нее делаем, и тем делом, которое мы себе предлагаем» **.

15. Но неужели труд, вечный труд есть высшая и последняя задача жизни? Когда же человек *успокоится*,

* Kant's «Anthrop.», § 59.
** Ibid. § 60.

наконец, от этого вечного труда? Отчего же душа человеческая жаждет *покоя*? Но в самом ли деле она его жаждет? То, что называется покоем для инертной материи, оказывается вовсе не покоем для души человеческой, которая именно при отсутствии деятельности лишается покоя. Это смешение понятия *покоя физического* и *покоя душевного* вводило часто в заблуждение даже замечательных мыслителей. Так, блаженный Августин, говоря, что в языческом Риме были, между прочим, и храмы богини *деятельности*, богини возбуждения, лени, решимости, замечает, что храм *богу покоя* был за воротами Рима. «Не потому ли,— говорит Августин,— римляне поставили этот храм за воротами города, что были врагами покоя, или не потому ли, что поклонники этого стада богов не могут наслаждаться тем покоем, к которому призывает нас истинный врач, говоря: «научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем и обрящете покой душам вашим» (Еванг. от Матф. XI. 20) *. Но нетрудно убедиться, что покой, к которому Христос призывал своих последователей, вовсе не значит бездеятельность. Притти к Христу и научиться от него — не значило ли принять на себя деятельность самую энергическую, деятельность и душевную, и телесную, пренебрегающую не только наслаждениями, но и величайшими страданиями, не только удовольствиями жизни, но и самою жизнью? Следовательно, это *какой-то безгранично деятельный покой — невозможность в мире физическом и величайшая истина в мире психическом*, возможность которой мы все понимаем и потребность которой все мы чувствуем. Научиться покою у Христа — не значит ли научиться тому, как спокойна душа, вся отдавшаяся своему делу, до того отдавшаяся, что она уже не замечает наслаждений, не возмущается страданиями и, не думая о личном своем отношении к делу, не ощущает и никакой гордости им, когда вся душа одна кротость, смирение и

* La Cité de Dieu, de Saint-Augustin (par Saisset). Ch. IV, p. 16.

самое дело, когда вся она одно могучее *творческое* слово «да будет!».

16. *Идея счастья как мира и идея покоя как деятельности, к которой увлекается душа любовью*, высказалась в первый раз в христианстве и высказалась притом более на практике, чем в теории, в которой, напротив, она часто искажалась. Мы берем здесь эту христианскую идею, конечно, только в ее форме, независимо от того специального догматического содержания, которое было вложено в нее христианским учением; но, тем не менее, мы не можем не назвать этой чисто психологической идеи, выведенной из глубокого понимания души человеческой и ее законов, не можем не назвать христианскою; иначе мы были бы пристрастны и несправедливы. Такого глубокого понимания души и ее коренного свойства мы не встречаем нигде: ни в философско-религиозных системах Востока, ни в философских системах классического дохристианского Запада. Какое же право имеем мы не назвать эту идею христианской? Для магометанина счастье представляется непрерывною цепью наслаждений; для поклонника Брамы — одним каким-нибудь наслаждением, тянущимся миллионы и миллионы лет; для последователя Будды — совершенным бездействием, полнейшим физическим покоем в лоне Будды; для классического философа — или цепью умеренных, умно рассчитанных наслаждений всякого рода, или самонаслаждением мудреца своею мудростью.

17. Это упоминание различных религиозных систем в такой *фактической* науке, какою мы признаем психологию, может дать повод к недоразумению, которое мы хотим предупредить, так как в третьем томе нам еще чаще придется встречаться с религиозными миросозерцаниями. Нужно ли доказывать, что всякая фактическая наука,— а другой науки мы не знаем,— стоит вне всякой религии; ибо опирается на факты, а не на верования, на известности, а не на вероятности, на определенных знаниях, а не на неопределенных чувствованиях? Нужно ли доказывать, что наука, которая

бы опиралась как на доказательства, уже не требующие доказательств, на слова Корана или законов Ману, точно так же невозможна, как и такая наука, которая указывала бы свой ultimum argumentum в Аристотеле или Платоне? Но из этого никак не выходит, чтобы науки психологические, науки, имеющие своим предметом жизнь души человеческой, к которым мы причисляем и всю обширную систему исторических наук, могли как бы не знать о существовании религиозных систем. Может ли история быть сколько-нибудь историей, не излагая истории религий? Она в таком случае упустила бы громадную и самую важную нить событий и добровольно отказалась бы от объяснения происхождения бесчисленных фактов жизни человечества.

18. Психология, в собственном смысле этого слова, находится еще более, чем история, в тесном отношении к религиозным системам. Она *не может* не видеть в них не только выражений души человеческой, но даже таких выражений, в которых необходимо должна скрываться какая-нибудь психологическая истина; потому что иначе самое распространение той или другой религиозной системы было бы фактом необъяснимым. Если шаманство, фетишизм, браманизм, буддизм, магометанизм находили себе миллионы поклонников, то, без сомнения, потому, что удовлетворяли той или другой потребности души человека. Вот почему мы думаем, что тот оказал бы величайшую услугу науке, кто изучил бы все известные религиозные системы специально с психологическою целью, чтобы узнать, какою душевною потребностью может быть объяснено распространение каждой из них. Тогда бы для нас уяснились и самые потребности души человека, которые, без сомнения, в сущности своей, несмотря на все видоизменения, всегда и везде одни и те же. Мы удивляемся суевериям шаманства; но, может быть, изучив их ближе, мы нашли бы, что корень их не чужд и нашей душе.

19. Кроме этого отношения психологии к религиозным системам, есть еще и другое. Все религиозные системы не только возникали из потребностей души

человеческой, но и были, в свою очередь, своеобразными курсами психологии; в них-то формировался более всего взгляд человека на мир душевных явлений, так что без помощи религиозных систем мы не можем объяснить себе общечеловеческой психологии, ее истин и ее заблуждений. Выходя из психических потребностей, религия, в свою очередь, распространяла то или другое психологическое воззрение и распространяла, конечно, обширнее и удачнее, чем может распространяться какая бы то ни было кабинетная психологическая теория. Великие психологические истины, скрывающиеся в евангелии, распространялись вместе с евангельским учением, и этим только *фактическая* наука может объяснить то умягчающее, гуманизирующее влияние евангельского учения, которое оно вносило с собою повсюду. Какая книга в мире представляет более глубокую психологию, более верное знание людей, и какая книга в мире более читалась, слушалась, обдумывалась? Если же евангельская психология, более или менее глубоко понятая, сделалась общим достоянием всего христианского мира, т. е. всего образованного европейского мира, то каким же образом психолог может не знать этой психологии, может обойти ее, ограничив свои познания теориями Гербарта, Бенеке или какого-нибудь другого кабинетного ученого?

20. Идея счастья как покоя и идея покоя как излюбленной свободной деятельности принадлежит, по нашему мнению, к самым глубоким и влиятельным идеям христианской психологии. Но эта идея так обширна и так противоречит ежеминутным увлечениям человека другими побочными и подчиненными стремлениями и его мимолетными отношениями к мимолетным явлениям жизни, что неудивительно, если идея эта постоянно обходилась, с одной стороны, теологами, а с другой философами. Теологи, по большей части, рисуют счастье то в той, то в другой форме духовных наслаждений; но во всяком случае в форме, противоречащей коренному требованию души, требованию свободной и самостоятельной деятельности. Философы

же указывают счастье то в мудрости, то в умеренности, то в достоинстве, то в свободе, то в собрании наслаждений всякого рода. Высказываясь в практической жизни христианской Европы, в жизни ее народов, и с особенною яркостью в жизни лучших представителей ее цивилизации, эта идея как-то не сознавалась психологическими теориями и не сознавалась именно потому, что эти теории подводят факты под систему, а не выводят системы из фактов.

21. Однакоже, приняв, что свободная, излюбленная деятельность одна способна удовлетворить требованию души человеческой и дать ей тот мир, которого она так жадно ищет, мы не знаем еще самого содержания этой деятельности. Анализируя психические явления, мы нашли в основе их стремления; а анализируя самое проявление стремлений и их взаимное отношение, мы нашли самое коренное из них, вокруг которого группируются все остальные. Но чтобы узнать, *какова* та деятельность, к которой стремится душа *человеческая*, мы, конечно, должны изучить прежде особенности этой души, чем мы и займемся в третьем томе нашей «Антропологии».

Конец второго тома



Приложения



1. ТРУД В ЕГО ПСИХИЧЕСКОМ И ВОСПИТАТЕЛЬНОМ ЗНАЧЕНИИ *

Политико-экономическое значение труда вполне уяснено наукою, и труду давно отведено почетное место между природою и капиталом. К этому значению труда, кидающемуся в глаза повсюду, куда только ни поглядишь, мы не можем ничего прибавить. Нам кажется только, что и в экономическом отношении труд должен быть поставлен во главе двух других содеятелей человеческого богатства, природы и капитала, а не рядом с ними; ибо без труда природные богатства и обилие капиталов оказывают гибельное влияние не только на нравственное и умственное развитие людей, но даже и на их материальное благосостояние.

Природное богатство островов Индийского архипелага оставило человека нагим, диким и бессильным; драгоценности обеих Индий, несмотря на все богатство природных качеств испанца, убили могучие зародыши испанской цивилизации: голландские же рыбаки, загнанные на пустынную отмель, отняли себе землю у морских волн и положили начало европейским капиталам.

В настоящее время мы видим еще более разительный пример значения труда в жизни народов. Сравните северные и южные штаты северной Америки за сто лет тому назад и в на-

* Статья эта была помещена мною в «Журнале Мин. Народ. Просв.» 1860 г. в N 7. Я позволяю себе перепечатать часть ее здесь, потому что в ней собрано довольно много примеров тех жизненных явлений, которые укоренили во мне главную руководящую идею моего теперешнего труда. В «Антропологии» изложены психические причины тех явлений, которые в этой статье только описаны.

От редакции. Статья К. Д. Ушинского «Труд в его психическом и воспитательном значении» полностью опубликована во 2-м томе настоящего собрания сочинений.

стоящее время. Природа, капиталы, образованность населения — все было на стороне южных штатов еще незадолго до войны за независимость: один упорный, можно даже сказать, страстный труд английских изгнанников составлял преимущество северных колоний. Привоз негров освободил жителя южных штатов и от последней необходимости *личного* труда — и какие результаты! В крошечном Род-Айланде сумма образования вдвое более, чем во всех невольничьих штатах, взятых вместе. Самое существование южного плантатора основано на нарушении коренного закона христианства, и всякий новый шаг цивилизации неудержимо приближает его к гибели. Он должен сделаться защитником торга людьми, безнравственности, дикости, невежества, бедности и одолеть в этой *нечеловеческой* борьбе — или приняться вновь строить свою жизнь *. Какое страшное, отвратительное положение! Вот к чему довели жителей южных штатов их богатая природа, большие, ненажитые личным трудом капиталы и полуобразованность, пренебрегшая трудом.

Но ясно, что в этих примерах отсутствие личного труда действовало не тем, что уменьшало количество производимых ценностей: открой Испания рудники Калифорнии и Австралии,— это только уронило бы ее еще глубже. Американские плантаторы еще богаты, и защитники невольничества еще очень сильны **; но образование, нравственность, та жизненная энергия, которая горит в грубом жилище западного фермера, покинула уже навсегда роскошные плантации южных штатов, возделываемые руками негров. Недавно еще рыцарские нравы жителей Виргинии обращали на себя внимание путешественников; теперь они исчезли и заменились замечательною грубостью: соотечественник Вашингтона вместо слова подымает палку в сенате, хватается за подкуп или нож там, где нельзя доказать своего права. К таким диким, варварским поступкам приводит южного плантатора необходимость доказывать право торговать людьми ***.

Но еще более резкий пример того, что свободный труд нужен человеку сам по себе, для развития и поддержания в нем чувства человеческого достоинства, представляет нам римская история.

---

* Статья эта писана до начала последней борьбы между южными и северными штатами. Мы тогда и не предполагали, чтобы эта *нечеловеческая* борьба, не имевшая себе примера как по своей громадности, так и по своей ожесточенности, была так близка; но мы были убеждены, что она будет.

** Сила защитников невольничества, обнаружившаяся в последней войне, превзошла даже всякие ожидания.

*** Этот намек относится к одному событию в Вашингтонском сенате; к чему же прибегали южные плантаторы во время последней войны, это, вероятно, известно всем.

Припомните характер римского гражданина в тот период, когда он из-за сохи переходил к занятиям консула и диктатора, и сравните его с характером римского обжоры времен Домициана, когда целый мир присылал в вечный город изысканнейшие произведения самых отдаленных стран и когда всякое занятие считалось предосудительным не только для римского вельможи, но и для оборванца римской черни; когда тысячи рабов не только избавляли римлянина от необходимости что-нибудь делать, но даже что-нибудь думать; а толпы германских наемников снимали с него обязанность самому защищать свое отечество. Нечего говорить уже о нравственном достоинстве римлян в этом периоде: картины, набросанные Тацитом, кажутся невероятными. Рабы, избавив римлянина от необходимости трудиться, сделали его самого таким добровольным рабом, каких ни после ни прежде не представляла история. Но этого мало: в который из этих периодов был счастливее римлянин? Тогда ли, когда он сам пахал землю, а жена его ткала ему одежду, или когда он в один обед пожирал годовые доходы азиатских царств, когда он без помощи других даже не ел, не ходил и не думал?

Изумительное, непостижимое для нас равнодушие к жизни проглядывает, подобно какому-нибудь адскому страшилищу, в бесчисленных картинах самоубийства, изображаемых Тацитом. Вся жизнь Рима последних веков представляется одною мрачною оргиею, в которой столько же несчастья и душевных неизлечимых страданий, сколько разврата, рабства, не нажитого личным трудом богатства и роскоши, не приносящей счастья. Почти можно выставить такую мысль: насколько Рим был богаче, настолько он был развратнее и несчастнее.

Но не показывает ли нам и современное положение общества, что увеличение массы богатства не ведет еще за собою увеличение массы счастья? Не видим ли мы, напротив, на каждом шагу, что влияние богатства прямо действует разрушительно не только на нравственность, но даже и на счастье общества, *если общество своим нравственным и умственным развитием не приготовлено еще выдержать натиска приливающего богатства*?

Дурную услугу оказал бы государству тот, кто нашел бы средство отпускать ему ежегодно всю ту сумму денег, какая необходима его гражданам, отпускать для покупки границею всего, что нужно для самой роскошной жизни.

Если бы люди открыли философский камень, то беда была бы еще не велика: золото перестало бы быть монетою. Но если бы они нашли сказочный мешок, из которого выскакивает все, чего душа пожелает, или изобрели машину, вполне заменяющую всякий труд человека, то само развитие человечества остановилось бы: разврат и дикость завладели бы обществом.

Переходя от государств к отдельным сословиям, следя за возникновением и падением их, мы видим то же самое: как только необходимость труда — будет ли то наука, торговля, государственная служба, военная или гражданская — покидает

какое-нибудь сословие, так оно и начинает быстро терять силу, нравственность, а, наконец, и самое влияние; начинает быстро вырождаться и уступает свое место другому, в среду которого переходит вместе с трудом и энергия, и нравственность, и счастье.

Примеры частной жизни представляют нам то же самое: кто жил и наблюдал достаточно, чтобы иметь возможность припомнить несколько благосостояний, созданных и разрушенных на его памяти, тот, вероятно, не раз задумывался над одним странным, периодически повторяющимся явлением. Отец, человек, проложивший сам себе дорогу, трудится, бьется изо всех сил, чтобы избавить своих детей от необходимости трудиться и, наконец, оставляет им обеспеченное состояние. Что же приносит это состояние детям? Оно весьма часто не только бывает причиною безнравственности в детях, не только губит их умственные способности и физические силы, но даже делает их положительно несчастными; так что, если сравнить жизнь отца, тяжким, упорным трудом нажившего состояние, и жизнь детей, проживающих его без всякого труда, то мы увидим, что отец был несравненно счастливее детей. А между тем бедняк трудился целую жизнь, чтобы детям его не нужно было трудиться,— бился целую жизнь, чтобы разрушить их нравственность, сократить их существование и сделать для них счастье невозможным! О дельном воспитании он не заботился: к чему оно? — были бы деньги! Пусть-де воспитывается тот, у кого их нет. И не подумал он, что труд, а за ним и счастье сами сыщут бедняка; а богач должен еще уметь отыскать их.

Из всех этих примеров мы видим, что труд, исходя от человека на природу, действует обратно на человека не одним удовлетворением его потребностей и расширением их круга; но собственною своею, внутреннею, ему одному присущею силою, независимо от тех материальных ценностей, которые он доставляет *. *Материальные плоды трудов составляют человеческое достояние; но только внутренняя, духовная, животворная сила труда служит источником человеческого достоинства, а вместе с тем и нравственности и счастья.* Это животворное влияние имеет только личный труд на того, кто трудится. Материальные плоды трудов можно отнять, наследовать, купить; но внутренней, духовной, животворящей силы труда нельзя ни отнять, ни наследовать, ни купить за все золото Калифорнии: она остается у того, кто трудится. Недостаток-то этой незримой ценности, производимой трудом, а не недостаток бархата, шелку, хлеба, машин, вина погубил Рим, Испанию, губит Южные Штаты, вырождает сословия, лишает нравственности и счастья многие тысячи людей.

Такое значение труда коренится в его психической основе; но прежде чем выразить психологический закон труда, мы долж-

* Эта внутренняя психическая сила труда объяснена нами в «Антропологии».

ны еще сказать, что разумеем под словом труд, потому что значение этого слова извратилось услужливыми толкованиями света, облекающего этим серьезным, честным и почетным именем иногда вовсе не светлые, не серьезные, не честные и не почетные действия.

Труд, как мы его понимаем, есть такая свободная и согласная с христианскою нравственностью деятельность человека, на которую он решается по безусловной необходимости ее для достижения той или другой истинно-человеческой цели в жизни *.

«Всякое определение опасно» — говорили римляне, и мы не признаем нашего неуклюжего определения неуязвимым; но нам хотелось отличить в нем разумный труд взрослого человека, с одной стороны, от работы животных и работы негров из-под палки; а с другой, от забав малых и взрослых детей. Машина и животное работают; работает и негр, боящийся только плети надсмотрщика и не ожидающий для себя никакой пользы от своей работы: несвободный труд не только не возвышает нравственно человека, но низводит его на степень животного. Труд только и может быть свободным, если человек сам принимается за него по сознанию его необходимости; труд же, вынужденный на пользу другому, разрушает человеческую личность того, кто трудится, или, вернее сказать, работает. Не трудится и капиталист, придумывающий только как бы прожить доход с своего капитала. Купец, надувающий покупателя, чиновник, набивающий карман чужими деньгами, шулер, в поте лица подделывающий карты, — плутуют. Богач, сбивающийся с ног, чтобы задать бал на удивление, пересесть своего приятеля, стащить соблазняющую его бирюльку,— играет, но не трудится, и его деятельность как бы она тяжела для него ни была, нельзя назвать трудом точно так же, как и игру детей в куклы, в бирюльки, в солдатики. Скряга, работающий из всех сил, чтобы набить свой сундук блестящими кружочками, безумствует, но также не трудится. Есть и такие господа, которые, не имея уже решительно никакого дела в жизни, придумывают себе занятие ради душевного и телесного моциона: точат, играют в биллиард или просто бегают по улицам, чтобы доканать пышный завтрак и возвратить аппетит к обеду; но такой труд имеет то же значение, какое имело рвотное за столом римского обжоры: возбуждая обманчивую охоту к новым наслаждениям, оно помогает расстраивать душевный и телесный организм человека. Труд — не игра и не забава; он всегда серьезен и тяжел; только полное сознание необходимости достичь той или другой цели в жизни может заставить человека взять на себя ту тяжесть, которая составляет необходимую принадлежность всякого истинного труда.

Труд истинный и непременно свободный, потому что другого труда нет и быть не может, имеет такое значение для жизни

* Понятно само собою, что мы в отдельной статье не могли выразить самой психической основы этого явления.

человека, что без него она теряет всю свою цену и все свое достоинство. Он составляет необходимое условие не только для развития человека, но даже и для поддержки в нем той степени достоинства, которой он уже достиг. *Без личного труда человек не может итти вперед*; *не может оставаться на одном месте*: *но должен итти назад*. Тело, сердце и ум человека требуют труда, и это требование так настоятельно, что если, почему бы то ни было, у человека не окажется своего личного труда в жизни, тогда он теряет настоящую дорогу и перед ним открываются две другие, обе одинаково гибельные: дорога неутолимого недовольства жизнью, мрачной апатии и бездонной скуки, или дорога добровольного, незаметного самоуничтожения, по которой человек быстро спускается до детских прихотей или скотских наслаждений. На той и на другой дороге смерть овладевает человеком заживо, потому что труд, личный, свободный труд, и есть жизнь.

Что физический труд необходим для развития и поддержания в теле человека физических сил, здоровья и физических способностей, этого доказывать нет надобности. Но необходимость умственного труда для развития сил и здорового, нормального состояния человеческого тела не всеми сознается ясно. Многие, напротив, думают, что умственный труд вредно действует на организм,— что совершенно несправедливо. Конечно, чрезмерный умственный труд вреден; но и чрезмерный физический труд также разрушительно действует на организм. Однакоже можно доказать множеством примеров, что бездействие душевных способностей и при физическом труде оказывает вредное влияние на тело человека. Это неоднократно было замечено на тех фабриках, на которых работники являются дополнениями машины, так что занятие их не требует почти никакого усилия мысли. Да это и не может быть иначе, потому что телесный организм человека приспособлен не только для телесной, но и для духовной жизни. Всякий же умственный труд, наоборот, приводя в действие нервную систему, действует благотворно на обращение крови и на пищеварение. Люди, привыкшие к трудовой кабинетной жизни, чувствуют возбуждение аппетита скорее после умеренного умственного труда, чем после прогулки. Конечно, умственный труд не может развить мускулов; но деятельность и особенная живость нервной системы заменяет этот недостаток *. И если умственная деятельность не избавляет совершенно от необходимости движения, то значительно уменьшает эту необходимость. Человек без умственных занятий гораздо сильнее чувствует вред сидячей жизни. Это в особенности заметно на тех ремесленниках, ремесла которых, не требуя значительных физических

* Это объясняется тем важным и еще не вполне раскрытым влиянием, которое оказывает деятельность нервной системы на процесс питания и вообще на растительные процессы организма. Об этом влиянии мы говорили в своем месте.

усилий, требуют сидячей жизни и весьма мало умственной деятельности. Смотря на бледные, восковые лица портных, невольно желаешь всеобщего введения швейной машины.

Сильное развитие нервной системы умственным трудом дает необыкновенную живучесть телу человека. Между учеными в особенности встречается много людей, доживающих до глубокой старости, и люди, привыкшие к умственным трудам, выносят перемену климатов, дурной воздух, недостаток пищи, отсутствие движения не хуже, а часто и лучше людей, у которых сильно развиты мускулы, но слабо и вяло действуют нервы. Причины этого надобно искать в том важном значении, которое имеет нервная система в жизни остальных систем человеческого организма, и в том участии, которое принимает она во всех его отправлениях.

Конечно, всего полезнее было бы для здоровья человека, если бы физический и умственный труд соединялись в его деятельности; но полное равновесие между ними едва ли необходимо. Человеческая природа так гибка, что способна к величайшему разнообразию образа жизни. Самый сильный перевес труда умственного над физическим, и наоборот, скоро переходит в привычку и не вредит организму человека: только совершенные крайности в этом отношении являются гибельными.

Но если для тела необходим личный труд, то для души он еще необходимее.

Кто не испытал живительного, освежающего влияния труда на чувства? Кто не испытал, как после тяжелого труда, долго поглощавшего все силы человека, и небо кажется светлее, и солнце ярче, и люди добрее? Как ночные призраки от свежего утреннего луча, бегут от светлого и спокойного лица труда — тоска, скука, капризы, прихоти, все эти бичи людей праздных и романических героев, страдающих обыкновенно высокими страданиями людей, которым нечего делать. Читая какой-нибудь великосветский роман, где бедная героиня, эфирное и совершенно праздное существо, томится неизъяснимой тоской, нам всякий раз кажется, что эта тоска исчезла бы сама собою, если бы героиня вынуждена была потрудиться. Романисты в особенности любят такие праздные существа именно потому, что здесь-то и вырастает весь тот бурьян страстей, прихотей, капризов, неизъяснимых страданий, в котором так привольно блуждать туманному воображению, не выносящему света действительности.

Но человек скоро забывает, что труду был обязан минутами высоких наслаждений, и неохотно покидает их для нового труда. Он как будто не знает неизменного психического закона, что наслаждения, если они не сопровождаются трудом, не только быстро теряют свою цену, но также быстро опустошают сердце человека и отнимают у него одно за одним все его лучшие достоинства. Труд неприятен нам, как узда, накинутая на наше сердце, стремящееся к вечному, невозмутимому счастью; но без этой узды сердце, предоставленное необузданности своих

стремлений, сбивается с дороги и, если оно порывисто и возвышенно, быстро достигает бездонной пропасти ничем неутолимой скуки и мрачной апатии,— если же оно мелко, то будет погружаться днем за днем, тихо и незаметно, в тину мелких, недостойных человека хлопот и животных инстинктов.

Этот неизменный закон труда каждый легко может испытать на самом себе в той потребности менять наслаждение, которая оказывается весьма скоро после того, как труд покидает человека. Потребность этой мены доказывает уже, что человек неспособен *только* наслаждаться. Но это паллиативное средство— удерживать в сердце наслаждение — само быстро теряет свою силу. Чем больше человек меняет наслаждения, тем кратковременнее каждое из них приносит ему удовольствие. Мена неудержимо делается все быстрее, и, наконец, превращается в какой-то вихрь, быстро опустошающий сердце. Если же человек по природе своей способен предаваться какому-нибудь *одному* наслаждению; то это наслаждение делает его рабом своим и мало-помалу низводит на крайнюю ступень человеческого унижения. Напрасно человек старается ввести некоторый порядок и меру в свои наслаждения; несмотря на этот порядок, они быстро теряют свою цену и настойчиво требуют перемены, или одно из них требует усиления и, не останавливаясь на одной ступени, увлекает за собою человека в бездну душевной и телесной гибели. Так, например, действует привычка к вину, к опиуму, к разврату, к пустой светской жизни, картам и проч. Человек неудержимо увлекается этим вихрем, пока он не выбросит из сердца его последней человеческой идеи и последнего человеческого чувства.

Этот психический закон, по которому наслаждения должны уравновешиваться трудом, прилагается к наслаждениям всякого рода, как бы они возвышенны и благородны ни были. Возьмем, например, наслаждение искусством: полнота и постоянство этого благородного наслаждения покупается также трудом. Только художник, посвятивший всю жизнь свою художническому труду, может вполне, постоянно и безопасно, наслаждаться произведениями художества. Но если он бросит труд, если перестанет изучать законы художественного творчества, а станет только любоваться; то наслаждение быстро начнет утрачивать для него свою силу и, наконец, совершенно исчезнет. Делаясь развлечением от скуки, наслаждение искусствами быстро перестает быть наслаждением, а скоро потом перестает быть и развлечением. Страстные собиратели картин и статуй начинают, может быть, наслаждением но оканчивают пустейшим тщеславием, и дорогая картина, которая могла бы сделаться неисчерпаемым источником наслаждения и изучения для художника, делается часто вредною для души богача, который ее купил. Поэзия, музыка, живопись, ваяние могут быть или отдохновением после труда, или должны находиться в живой связи с трудом человека; когда же они делаются предметом праздной прихоти, тогда не только теряют *всю* свою развивающую силу, но

действуют отрицательно на нравственное и умственное совершенство.

Но пойдем еще выше, до самой высокой ступени человеческих наслаждений. Удовлетворение благороднейших стремлений человеческого сердца, подвиги великодушия, патриотизма, любви к человечеству совершаются не для наслаждений и дарят человека только мгновенным счастьем, которое блеснет, как искра, и исчезнет. Если же человек захочет взять более обильную дань с своего благородного подвига, остановить эту чарующую искру, то она не только немедленно начнет тускнеть; но, потухнув, наполнит сердце его смрадом тщеславия и самым пошлым самодовольствием. Если же, вопреки этому, человек все будет усиливаться остановить потухающее наслаждение, то выйдет еще хуже, он может остановиться на постоянном созерцании своих мнимых или даже и истинных добродетелей и сделаться самым несносным, самым бесполезным существом и безвозвратно погибнуть нравственно.

Но возьмем самое спокойное, самое продолжительное из наслаждений, наслаждение семейным счастьем, и мы также увидим, что без труда и оно невозможно.

Вот два молодые существа, которым судьба дала все, кроме необходимости трудиться и возможности сыскать труд жизни. Оба они хороши собой, богаты, молоды, добры и умны; оба страстно любят друг друга и страстно желают принадлежать друг другу. Наконец, желание их исполняется. Они *плавают* в блаженстве; но долго ли продолжается это плавание? Увы, очень недолго! Скоро притупляется чувство удовлетворенной страсти, и в промежутки наслаждений незаметно начинает закрадываться скука.

Жена создана богом помощницей мужу; но в чем же она будет помогать ему, если он и сам ничего не делает?

Таким образом, главное назначение жены не может быть выполнено, а вместе с тем мало-помалу исчезает и самое значение брака. Чувство любви притупляется: как ни тормошат его супруги, оно продолжает откликаться все слабее и слабее, и, наконец, совсем умолкает; а сердце все не перестает требовать счастья, наслаждений, каждую минуту и во всю долгую жизнь человека. Тогда оба супруга начинают посматривать по сторонам, искать наслаждений вне домашней жизни, и вихрь света быстро уносит их в разные стороны. Появляются дети; но за детьми есть кому присмотреть и без матери: есть для этого бонны, гувернантки и гувернеры. А отцу что делать с детьми? Поласкать, когда придут, прогнать, когда надоедят,— вот и все. Сердце же, между тем, не перестает требовать жизни и счастья каждую минуту, долгие дни, месяцы и годы! Оба супруга, не находя счастья друг в друге, ищут его по сторонам: она — на балах, в нарядах, в романах, поджигающих искание счастья, в кокетстве, в отыскании нового чувства, новой любви; он — в клубах, в пирушках, в картах, рысаках, в танцовщицах; еще один

шаг — и святость брака разрушена, тот розовый венок, которого они так добивались, разорван, брошен, затоптан в грязь и позабыт навсегда. Такова судьба всех браков по страсти у людей, которым нечего делать. Взгляните через пять-шесть лет на таких супругов, и вы даже не подумаете, что сильное чувство любви когда-то соединяло их: ни признака какого-нибудь чувства! В простой крестьянской семье, где муж выбирал в жене только работницу, а она искала в нем кормильца и хозяина, вы найдете часто гораздо более и чувства, и истинной супружеской привязанности. Они трудятся вместе: ровно, дружно, как две дышловые лошади, подымают они тяжелую борозду их жизненного пути, и все ссоры и расчеты быстро исчезают перед ежедневно возникающею необходимостью обоюдного труда. Их соединяет труд, и он-то свято поддерживает слабую искру взаимного сочувствия и проводит ее безопасно через все ссоры и даже пороки и преступления, которые могут быть сделаны супругами друг против друга,— проводит от алтаря до гробовой доски: так полно глубокого смысла то выражение библии, где господь назначает жену помощницею мужу; так оправдывается оно ежедневно перед нашими глазами, и мы, если не хотим быть слепыми, то убедимся, что без труда, дельного, серьезного труда, семейное счастье есть не что иное, как романическая химера. Читая в каком-нибудь романе, как два, ничего не делающие существа, сгорают взаимной страстью, и как потом эта страсть увенчивается браком, так и хочется спросить: что же было потом? Шутка Теккерея, в которой он дорисовывает картину Вальтер Скотта и знакомит нас с семейною жизнью Айвенго и Ровенны, внушена писателю глубоким знанием сердца и острою наблюдательностью того, что на каждом шагу встречается в жизни.

Но этого мало: если муж трудится, чтобы добыть средства к жизни, а жена только пользуется плодами его трудов, не разделяя самого труда, то и тогда семейное счастье невозможно. Женщина как кумир, вечно отдыхающая от лени на ложе из роз, самое нелепое создание романистов. Такое понятие о женщине, весьма распространенное в модном свете, оскорбительно и для женщины и для мужчины.

Перебирая, таким образом, все приятные ощущения, которые только дано испытывать человеку на земле, мы видим много наслаждений и нигде не находим счастья, потому что именем счастья человек упорно называет идеал ничем невозмутимого и бесконечного блаженства, которое бы не унижало, но возвышало его человеческое достоинство *. Такого счастья нет на земле. Наслаждения, как бы их много ни было собрано в одну жизнь, еще не счастье. Это только мишурная пыль с крыльев того неуловимого призрака, за которым упорно гонятся люди. Труд есть

* В главе о стремлении к счастью и стремлении к наслаждению мы подробно объяснили, что разумеем под тем и другим понятием, а потому и надеемся, что будем поняты правильно.

единственно доступное человеку на земле и единственно достойное его счастье. Наслаждения порхают вокруг светоча труда, как золотые мотыльки, привлекаемые светом, и, чем ярче горит труд, тем больше их толпится; но потушите его, и эти золотые мотыльки превратятся в хищных птиц, которые мигом расхватают все сокровища сердца и оставят его на жертву пустоте и отчаянию.

Что же это такое? спросит читатель: к чему ведет эта речь? не проповедь ли это на азбучную истину, что *праздность есть мать всех пороков*? Но разве эта азбучная истина, которую в первый раз высказал какой-нибудь греческий мудрец, глубоко вдумавшийся в жизнь человека, не превратилась для нас в пустую, непонятную фразу? Из чего же видно, что эта азбучная фраза, надоевшая нам на прописях, понята нами как глубокая и вечная, к каждому из нас приложимая истина? Не показываем ли мы во всех наших желаниях, что эта истина не проникла до нашего сердца, что мы не верим тому, что она истина?

Много ли можно встретить между нами таких людей, которые не смотрели бы на богатство как на завидную привилегию ничего не делать, а на труд как на тяжелую и даже унизительную принадлежность бедности? Кто не желает обеспечить возможность праздности для себя, или, по крайней мере, для детей своих? Самое образование детей не ставит ли большинство ниже их независимого состояния? Мало ли таких людей, которые смотрят на образование только как на средство добывать деньги, и многие ли видят в нем средство отыскать труд — не забаву, не украшение, а дельный труд?

Самое воспитание, если оно желает счастья человеку, должно воспитывать его *не для счастья*, а приготовлять к труду жизни. Чем богаче человек, тем образование его должно быть выше, потому что тем труднее для него отыскать труд, который сам напрашивается к бедняку, таща за спиною счастье в нищенской котомке. Воспитание должно развить в человеке привычку и любовь к труду; оно должно дать ему возможность отыскать для себя труд в жизни. Но таково ли воспитание в настоящее время?

Много ли найдется матерей, которые бы не заботились устроить праздную жизнь для дочерей своих? Мало ли есть таких, которые готовы купить для своих любимых дочерей право праздности, продав их молодость, красоту и горячее сердце человеку, о котором знают, что он не может внушить никакой любви?

«Есть недуг, его же видех под солнцем» — говорит Экклезиаст; «богатство хранимо от стяжателя во зло ему». Не много надобно наблюдательности, чтобы убедиться, что этот недуг существует и под солнцем XIX столетия. Против этого-то недуга, как в частном воспитании, так и в воспитании целого народа, должно бороться. Чем большие богатства ожидают человека, тем более он должен приготовиться нравственным и умственным развитием к тому, чтобы выдержать свое богатство.

Взгляните на крестьянина в серых лохмотьях, грязной рукой отирающего пот с своего утомленного лица: давно уже носит он под дождем тяжелую соху и с самого раннего утра топчет своими лаптями взмокшее поле; он промок до костей, горячий пот на лице его смешивается с холодными каплями осеннего дождя, руки его опадают от усталости; он черен, угрюм, лицо его изрыто морщинами, которые скорее похожи на борозды, проводимые по полю его тяжелой сохой, чем на легкие черточки времени; весь он запачкан грязью и облит потом. Но всмотритесь в его физиономию, в его усталые, задумчивые глаза,и вы найдете в них выражение человеческого достоинства, которого напрасно стали бы искать на белом, гладком, румяном, как крымское яблоко, и лоснящемся, как атлас, лице сидельца в енотовой шубе, похаживающего около своей лавки. От нечего делать этот сочный господин заигрывает со своим таким же разбухшим соседом: морда толстого кота, выглядывающая в окно той же лавки, глядит разумнее!

Но как ни беден крестьянин, одною сохою выбивающий себе насущный кусок хлеба, как ни тяжел труд его и как ни скудно вознаграждение; но когда после долгого рабочего дня он возвращается домой, то труд, как закатывающееся солнышко трудового летнего дня, облекает пурпуром и золотом самые скудные, самые грубые предметы, встречающие его дома. Не многосложна и духовная жизнь крестьянина; но она все же есть, и в ней много истинно человеческого достоинства: он любит семью; в воскресный день радостно затепливает свечу перед образом и, встречая нищего, ломает пополам свою краюху хлеба или вытаскивает из-за голенища свой грязный кошелек, где лежат три медные копейки, добытые тяжелым трудом.

Но вам кажется, что бедняк сто́ит лучшей участи? Бросьте же ему горсть золота, которая бы разом избавила его от необходимости свободного труда и полюбуйтесь превращением.

Видите ли вы этого расплывшегося негодяя? Его сальное и бессмысленное лицо, маленькие заплывшие глаза, исполненные хитрости, наглости и, вместе с тем, низкого раболепства перед вашей высокой особой, напоминают вам и вашего приказчика, и целовальника в красной рубахе, и знакомого вам содержателя постоялого двора, и разбухшего купца-миллионера, которого вы помните еще за прилавком питейного дома, а, может быть, и кого-нибудь из ваших друзей. Это тот же самый крестьянин: он похитрел и в то же время поглупел, сделался жаден и жесток, обирает и обкрадывает народ и от всей души презирает своего бывшего собрата. Он сильно сколачивает копейку, хотя уже много серебряных рублей лежит в его окованном сундуке, на котором он примостил себе перину и дрыхнет в ожидании кондрашки. Он весь предался тому сорочьему инстинкту, который медицина должна была бы причислить к самому неизлечимому роду сумасшествия. Прощай человек! остался толстый ме-

шок, наполненный жиром и имеющий одно свойство — всасывать деньги.

Кто наблюдал за жизнью простого народа, тот знает, как неизбежен такой закон превращения и как быстро зверство одолевает крестьянина, избавленного от необходимости личного физического труда и незнакомого с трудами умственной жизни. Могучая природа его тела, взлелеянная на русской печи и русском морозе, продолжает вырабатывать все новые и новые силы, которые, за неимением расхода на труд, обращаются в жир, потопляющий и глаза его, и сердце, и мозг.

Может быть и другого рода превращение, которое, по нашему мнению, ничем не хуже первого: внезапно разбогатевший крестьянин, если его натура пошире и сердце поблагороднее, может вовсе бросить труд и, что называется, закутить. Быстро исчезнет с него тогда человеческий облик: обрюзглая, посиневшая физиономия, губы красные, как огонь, и мутные глаза выразят в телесных формах неутолимую тоску его души.

Эти два превращения, которые в таких резких формах высказываются в простом быту, идут и выше — гораздо выше! Формы меняются, но смысл остается тот же.

Если духовные силы, вызывающие свободную деятельность человека на новый серьезный труд, духовный более прежнего, не растут вместе с материальными средствами удовлетворять своим нуждам и прихотям; то не только нравственное достоинство человека, но и счастье его понижаются по мере увеличения его богатства, будет ли он прибавлять капиталы к капиталам или растрачивать их на наслаждения, будут ли этими наслаждениями простая сивуха или шампанское, орловский рысак или балетная знаменитость. Богатство растет безвредно для человека тогда только, когда вместе с богатством растут и духовные потребности человека, когда и материальная, и духовная сфера разом и дружно расширяются перед ним. Большая разница в том, понадобится ли разбогатевшему крестьянину книга, рояль, картина, или тонкое сукно и тонкое вино; захочет ли он дать хорошее воспитание своим детям или заведет себе любовницу; будет ли побуждать его к новому труду желание расширить сферу своей общественной деятельности или желание затащить еще тысячу в свой сундук. Вот почему, по крайней мере, наравне с заботами политической экономии добывать бархат, тончайшие сукна и золотые кисеи, должны итти заботы об умственном и нравственном развитии народа, о его христианском образовании, иначе все эти кисеи и бархаты не увеличат массы счастья, а напротив, уменьшат его. Но для чего же вся эта промышленная сумятица, если не для счастья? Не для того же, конечно, чтобы доставить политико-эконому и статистику удовольствие считать число фабрик и тюки товаров. Роскошь, которая в последнее время так быстро начала распространяться между всеми сословиями и которой так радуются иные статистики, политико-экономы и фабриканты, также быстро может съедать нравственность и счастье людей.

Роскошь развивает фабрики, фабрики развивают роскошь; капиталист сколачивает новые капиталы; некапиталист бьется изо всех сил и лезет в долги, чтобы не отстать в роскоши от капиталиста; человек вертится на своем бархатном кресле, придумывая, как бы добыть бархатные драпри; потребность бо́льших и бо́льших капиталов для всякого самостоятельного производства увеличивается; число самостоятельных производств уменьшается; одна громадная фабрика поглощает тысячи маленьких и превращает самостоятельных хозяев в поденщиков; один дуреет от жиру, другой дичает от нищеты; одного губит богатство, другого крайняя бедность превращает в машину; тот и другой приближаются к состоянию животному; а новые потребности, создаваемые ежеминутно промышленностью, увеличивают число недовольных жизнью. Таким путем идет экономическое развитие общества, *не опирающееся на духовном и нравственном развитии его содержания и формы.*

Так начертал господь закон свободного труда и во внешней природе, и в самом человеке, в его теле, сердце и уме. Высылая человека на труд, творец сделал труд необходимым условием физического, нравственного и умственного развития, и самое счастье и достоинство человека поставил в неизбежную зависимость от личного труда.





2. ПЕРЕЧЕНЬ ГЛАВ 2-го ТОМА, ПЕЧАТАВШИХСЯ В «ПЕДАГОГИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ» ЗА 1868—1869 гг.

«Педагогический сборник», 1868 г., апрель. О чувствованиях. Глава I. Физиологическая теория чувствований. Механическая или математическая теория чувствований. Философическая теория чувствований.

Там же, июнь. Стремление.

Там же, ноябрь. Практическое значение чувствований и их воплощение.

Там же, декабрь. Глава XVI. Отделение чувствований от желаний и душевных чувственных состояний.

Глава XVII. Переход чувствований в чувственные состояния души.

Глава XVIII. Выделение душевных чувствований и их разделение.

«Педагогический сборник», 1869 г., январь.

Глава XIX. Виды душевно-сердечных чувствований (удовольствие и неудовольствие).

Глава XX. Виды душевно-сердечных чувствований (влечение и отвращение).

Там же, февраль. Глава XXI. Виды душевно-сердечных чувствований (гнев и доброта).





3. ВАРИАНТЫ КО 2-му ТОМУ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ»

Статьи «Педагогического сборника», соответствовавшие содержанию второго тома «Педагогической антропологии», печатались Ушинским, начиная с 1868 г., когда первый том «Антропологии» был уже издан и когда материалы для 2-го тома были в основном почти полностью разработаны. При этом начальная часть 2-го тома группировалась в статьи для «Педагогического сборника», когда еще не определилось окончательно разделение второго тома на главы. Поэтому на протяжении 1868 г. нет еще точного совпадения между статьями «Педагогического сборника» и главами «Педагогической антропологии». Только с 16-й главы это совпадение устанавливается совершенно точно, причем все главы, начиная с 16-й, перепечатываются в «Педагогическом сборнике» разделенными на параграфы. Это значит, что к моменту печатания в «Педагогическом сборнике» 16-й главы 2-го тома (декабрь 1868 г.) весь этот том был уже совершенно готов к печати, разделен на главы, главы на параграфы и, возможно, отправлен в типографию. В общем, в «Педагогическом сборнике» опубликованы Ушинским только главы о чувствованиях, главы о воле совсем не печатались в этом журнале, вероятно, потому, что в 1869 г. второй том уже был напечатан полностью.

Соотношение статей «Педагогического сборника» и глав второго тома «Педагогической антропологии» можно видеть из следующей таблицы:

Статьи «Педагогического сборника»:	*Главы 2-го тома «Педагогической антропологии»:*
О чувствованниях	1, 2, 3, 4,
Стремления	5, 6, 8,
Практическое значение чувствований и их воплощение	11, 12, 13,
Глава 16	16
Глава 17	17
Глава 18	18
Глава 19	19
Глава 20	20
Глава 21	21

В статьи «Педагогического сборника» не вошли, таким образом, следующие главы 2-го тома: о чувствованиях — главы 7, 9, 10, 14, 15, 22—29; о воле — главы 30—50 и заключительная 51 глава.

В связи с отмеченным выше обстоятельством (быстрым окончанием разработки второго тома), разночтений между статьями «Педагогического сборника» и текстом 2-го тома очень мало. Не отмечая небольших изменений текста, имеющих чисто литературное значение, следует учесть отмечаемые ниже варианты к тексту второго тома, имеющиеся только в его начальной части:

1. К стр. 71. *Педагогический сборник 1868 г. июнь, стр. 674*:

Вследствие этого мы можем сказать, что страдания, сопровождающие ощущения голода, происходят именно оттого, что душа наша встречает все большее и большее затруднение в своей деятельности, а затруднение это происходит от недостатка сил в организме, с которым и над которым душа работает в своей деятельности.

2. К стр. 72. *Там же*, стр. 674—675:

Все, что мы сказали о стремлении к питанию, во многом относится и к половому стремлению. Вероятно, что и оно отражается в душе нарушением нормального состояния нервного организма, но уже не недостатком, а обилием сил и особенными органическими переменами. Вот почему рациональная трата физических сил в здоровой умственной и телесной деятельности, не раздражающей ни в каком случае нервного организма, лучшее средство против раннего развития половых стремлений.

Половое стремление, или вообще стремление к размножению, еще более, чем пищевое, и особенно у низших пород животных, обставлено самыми удивительными, рефлективными и полурефлективными актами, которые в связи со стремлениями, их вызывающими, носят название инстинктов. Если бы овод, кладущий свои яички на колени лошади затем, чтобы она слизала их и дала им в своем желудке среду, необходимую для их развития, выполнял это по расчетам рассудка, то мы должны были бы предположить очень обширные анатомические и физиологические познания у овода и такую способность связывать длинный ряд причин и следствий, которая совершенно противоречила бы ничтожному развитию нервного организма в этом насекомом.

Превращение пищевых стремлений в сознательные желания определенной пищи должно совершаться чрез посредство *обоняния*, ибо обонянием прежде всего узнает животное годную для него пищу. Обоняние, так близко граничащее со вкусом и осязанием, что деятельность их часто и различить невозможно *, есть само по себе уже удовлетворение пищевого стремления, но удовлетворение такое ничтожное, что оно может служить только указанием, что данная пища может утолить голод, уже мучащий животное. Обонянием животное приводится к опытам удовле-

* Человек как предмет воспитания, гл. VII, § 16, 17, 18.

творения голода тою или другою пищей; а опыт, сопровождающийся приятным чувством удовлетворения, сделавшись определенным представлением, превращает бессознательное стремление к пище в определенное желание той или другой пищи.

Потребность известной температуры должно вообще отнести к потребностям питания, ибо, как мы видели, известная температура есть одно из необходимых условий питания организма.

3. К стр. 72. *Там же, стр. 675—676*:

Но куда отнести стремление к телесным движениям, столь ярко кидающееся в глаза в молодых животных и в детях? Замечательно, что Гербарт, обративший внимание на это явление *, но не могший объяснить его по своей теории, не признающей никаких врожденных стремлений, говорит, что «в беспокойной деятельности, проявляющейся преимущественно у детей и молодых животных, *много жизни и мало духа*». Духа как способности чисто человеческой здесь и действительно нет; но сильно проявляется *жизнь*, т. е. *душа*. Гербарт, отвергавший жизненную силу еще в то время, когда знаменитейшие физиологи, как, напр., Мюллер, признавали ее **, впадает здесь в противоречие с самим собою, ибо признает, кроме существования души, еще существование какой-то отдельной от нее жизни. Бенеке, признавший уже необходимость врожденной стремительности, придает ее своим *первичным силам*. Мы же, сообразно нашей теории, приписываем эту потребность деятельности, как телесной, так и душевной, самой душе.

Конечно, можно думать, что сам телесный организм стремится к деятельности, необходимой для его правильного питания, а, следовательно, и развития, и что душа только ощущает эту потребность тела, как и ощущает две другие телесные потребности, на которые мы указали выше. Рука или нога, долго остающиеся в одном и том же положении, млеют, томятся и чем далее, тем настоятельнее требуют перемены положения. Это, без сомнения, есть стремление, вытекающее прямо из растительных процессов, и неудовлетворение которого высказывается весьма интенсивными страданиями, а удовлетворение — весьма интенсивными наслаждениями. Но не нужно быть очень наблюдательным, чтобы заметить, что стремление животного двигаться происходит не из одного этого телесного источника. Животное продолжает двигаться и тогда, когда само тело вовсе не требует движения, а, напротив, уже значительно утомлено. Животное часто движется до утомления, до истощения сил и, конечно, без всякого расчета на то, что такое движение может пробудить сильный аппетит, а вследствие усиленного питания могут укрепиться мускулы. Мы, конечно, не можем приписать таких гигиенических соображений ни младенцу, который так любит двигаться, ни котенку, который почти ни на минуту не остается в покое.

* Herbart's Lehrb. der Psychol., § 110, S. 70.

** Замечательно, что психологи опровергли жизненную силу прежде, чем физиологи.

Вот почему в стремлении к телесной деятельности мы видим уже не только телесное, но и душевное стремление, не вытекающее из одной потребности тела, но также и прямо из потребности души.

4. К стр. 94. *Там же, стр. 682—692*:

Приведенные факты из психической жизни мы считаем *покудова* достаточными, чтобы принять следующие основные положения, дальнейшего подтверждения которых мы будем искать в анализах отдельных стремлений, чувствований и желаний.

1) Живой душе врождено стремление к жизни, т. е. к сознательной деятельности, ибо сознательная деятельность и есть жизнь души. Другими словами, живая душа прежде всего хочет жить.

2) Стремление это замечается нами и у животных; но у человека оно гораздо сильнее и занимает первое место между всеми другими стремлениями. Нам кажется даже, что все другие стремления, а вследствие того все чувствования и желания, можно вывести из этого основного стремления жить. Насколько может быть оправдана эта последняя мысль, должны показать дальнейшие анализы.

3) Сильнейшие душевные мучения вытекают из преград, постановленных этому стремлению жить, и величайшие наслаждения из преодоления этих преград.

Теперь постараемся анализировать логически и психологически это стремление нашей души, которое мы считаем основным.

Кант называет *стремление к жизни* тяжелым: «Чувствовать жизнь, говорит он, есть не что иное, как чувствовать себя вынужденным беспрестанно выходить из настоящего состояния. Это *тягостное* побуждение оставлять момент, в котором мы находимся, и переходить в другой имеет в себе нечто ускоряющее и может даже довести человека до решимости прекратить свою жизнь, если он уже испробовал наслаждения всякого рода и для него не остается никаких новых наслаждений» *.

Но нет ли средства избавиться от такого неприятного подталкивающего стремления души, не прибегая к таким энергическим средствам? На это Кант нам отвечает следующее: «Если мы замечаем в себе недостаток ощущения, то это производит в нас некоторый ужас пустоты (horror vacui) и составляет как бы предчувствие смерти, смерти медленной и более тягостной, чем та, когда судьба разом перерезывает нить нашей жизни».

Мы тем с большим удовольствием приводим эту верную заметку Канта, что он не имел никакой предвзятой психологической теории и что его «Антропология» есть скорее собрание наблюдений, сделанных им над душевными явлениями в продолжение долгой его жизни, посвященной упорному мышлению, чем систематическое изложение учения о человеке. Вот почему в этой

---

* Kant's «Anthropologie», § LXII.

книге, наполненной множеством чрезвычайно верных наблюдений, мы часто встречаем противоречия, кидающиеся в глаза и оставленные непримиренными. Так и в этой заметке Канта, которую мы здесь привели, он как будто не различает активной психической деятельности от пассивной деятельности наслаждений. Мало ли наслаждений в жизни, и нельзя разве избавиться от тяжелого чувства стремления к активной деятельности, занимая душу наслаждениями, не стоящими ей никакого труда? Но вот, что говорит Кант о наслаждениях:

«Удовольствие и неудовольствие относятся между собою не как *плюс* и *нуль*, а как *плюс* и *минус*, т. е. как две противоположные реальности, исключающие одна другую. А в другом месте: «Удовольствие есть чувство *легкого* и *прогрессивного* движения жизни, а страдание есть чувство препятствия жизни (т. е. препятствия, останавливающего или замедляющего прогрессивное движение жизни). Жизнь же, как заметили медики, есть постоянная смена удовольствия и страдания».

Но разве мы не можем чувствовать постоянно только легкое и прогрессивное движение жизни, не испытывая препятствий и, следовательно, неудовольствий? «Состояние страдания, отвечает Кант, непременно должно предшествовать всякому удовольствию. Наслаждение не может следовать за наслаждением, и страдание непременно должно поместиться между двумя наслаждениями. Именно страдание побуждает нас к деятельности, а только в деятельности мы получаем сознание жизни. Следовательно, без страдания и самая жизнь прекратилась бы» *.

Мы уже видели, что Локк также все первые действия наши выводит из чувства «величайшего настоящего неудовольствия (the greatest present uneasinesse)»**. С этою же мыслью Локка соглашается и противник его Лейбниц. К ней же, как мы видим, приходит и Кант. Но Бэн, руководимый более своим миросозерцанием, чем своими психическими наблюдениями, восстает против применимости этой мысли ко всякой деятельности. Он соглашается, что многие виды деятельности действительно прямо проистекают из чувства страдания; но думает, что ту же силу имеют и многие из наших удовольствий, хотя большая часть их, по его же теории, «скорее успокаивает, чем возбуждает энергию, таковы,напр., чувства: приятности тепла, нежного запаха, тихой музыки.» «Но, — говорит он несколько далее, — не искажая фактов, мы не можем отвергать, что и приятные чувства могут возбуждать деятельность в наших членах. При первом приближении к огню, приятное чувство тепла побуждает нас при-

* K a n t's «Anthropologie», § LIX.

** «Правда, что благо и зло, — говорит Локк,— настоящее и отсутствующее, действуют на душу; но непосредственная причина, определяющая нашу волю от времени до времени ко всякому произвольному действию есть неудовольствие желания, направленного на какое-нибудь отсутствующее благо»

ближаться все больше и больше, до тех пор, пока нас не отталкивает страдание от сильного жара. Наряду с этим явлением может быть поставлена также еда. Первый вкус пищи побуждает всю деятельную машину поддерживать и прибавлять к удовольствию. Другими словами: мы побуждаемся есть до тех пор, пока не встречаем чувства неудовольствия» *. Но здесь ясна ошибка в наблюдении. В слишком жаркой комнате человек почувствует так же удовольствие от прохлады, как в холодной комнате от тепла. Следовательно, и в том, и другом случае приятному чувству тепла или холода будет предшествовать неприятное чувство недостатка того или другого. Точно так же и пища у сытого человека не пробудит желания есть и, следовательно, стремление к пище, сопровождаемое неприятным чувством ее недостатка, предшествует удовольствию, получаемому нами от пищи.

Вот почему мы принимаем за общее и верное положение, что первое выражение врожденных нам стремлений высказывается в форме недостатка, неудовольствия, страдания. А так как *полезным* и *приятным*, словом, *благом*, мы называем то, что удовлетворяет нашим стремлениям, то и должны сначала почувствовать неудовольствие неудовлетворенного стремления и потом уже сладость его удовлетворения. Если же эта необходимая логическая последовательность не всегда ясно замечается нами, то это потому, что стремление всегда высказывается сначала в неопределенной форме недовольства, недостатка *чего-то, нам неизвестного*, и только факт удовлетворения объясняет нам, чего мы желаем, только после того *стремление*, не сопровождаемое представлением того, к чему стремимся, превращается в *желание*, соединенное с представлением того, чего мы желаем. Только удовлетворение наших стремлений дает нам представление цели наших стремлений. Все же, чего мы не можем себе представить, не может быть сохранено и в нашей памяти, ибо память сохраняет только представления и те из чувств, которые связаны с представлениями. Вот почему мы утверждаем, что логическое отношение между удовольствием и неудовольствием, и вывод наших действий из неудовольствия, на который согласно указывают Локк, Спиноза, Лейбниц и Кант, не находит себе противоречия и в психическом самонаблюдении. Если же мы ничего не помним о *стремлениях*, возбудивших первые наши действия, и помним уже только желания, то это потому, что стремления, не связанного с представлением того, к чему стремимся, помнить нельзя. Можем ли мы вспомнить наше стремление к пище, заставившее нас искать

(Locke's Works. P. I. Ch. XXI, p. 33). В первых изданиях своего великого творения Локк придерживался общепринятой тогда мысли, что *идея величайшего блага* определяет деятельность; но потом «после строгого исследования отказался от этой мысли и принял, что стремление выйти из неприятного побуждения есть источник человеческой деятельности».

* The Emotion and the Will, p. 346.

пищи, прежде, чем мы искали пищи? Из этого, конечно, следует вывести, что мы *случайно* попадаем на предметы, удовлетворяющие нашим стремлениям, — и это будет совершенно справедливо. Гусеница, переползая с листка на листок, случайно попадает на тот, который может служить ей в пищу, и открывает его осязанием или обонянием, которое есть начало удовлетворения голода и большего его возбуждения. При обонянии съедобной пищи голод усиливается, и эта усиленная степень стремления заставляет животное есть. Точно таким же процессом приводится теленок к сосцам матери, и существо одного пола к существу другого. Присутствие того, что может удовлетворить стремлению, усиливает его без нашего ведома и усиливает так, что оно побуждает нас действовать.

Все эти соображения заставляют нас признать, вместе с Кантом, что *не наслаждение, а страдание* есть первая и действительная побудка деятельности.

Из своих положений, приведенных выше, Кант выводит далее кажущийся софизм, что «труд есть лучший способ наслаждаться жизнью именно потому, что он тягостен, и потому, что покой, происходящий от прекращения долгого утомления, производит чувствительное удовольствие и истинное наслаждение»*.

Итак, труд тягостен и неприятен, а без него нет удовольствия, или, без страдания нет наслаждения! Страдание, следовательно, есть единственная монета, на которую покупаются человеком наслаждения, и насколько хватает у нас этих печальных денег, настолько мы и наслаждаемся. Но не есть ли это одна из кантовских антиномий, перенесенная в сферу психологии? Насколько нам известно, Кант нигде не выводит во всей ясности этой антиномии, нигде не доказывает полной невозможности ее разрешения, как это сделал он для своих логических антиномий; но, между тем, она сама вытекает из его психических наблюдений. Но так как это не абстрактная сфера логического мышления, а практическая сфера психической жизни, которую каждый из нас испытывает, то, без сомненья, она как же нибудь да примиряется с действительностью.

Прежде всего попытаемся, на основании того, что мы сказали о врожденном стремлении человека к сознательной деятельности, выяснить себе то самое противоречие, к которому мы пришли. Нам кажется, что оно скрывается в самой логике понятия о деятельности, и потому прежде всего вникнем поглубже в то, *что мы называем деятельностью*.

Понятие *деятельности*, точно так же, как и понятие стремления, так же, как и многие другие понятия **, взято нами из нашего внутреннего мира, мира психического, и потом уже, по аналогии, перенесено нами на явления внешнего для нас мира, мира

---

* Antropologie, § LXII.
** Человек как предмет воспитания, гл. XL.

физического. Но как во внешнем, так и во внутреннем мире понятия стремления и понятия деятельности неразрывно между собою связаны. Они составляют одну из тех *парных* групп идей, которых мы уже нашли несколько в первой части нашей антропологии *. Стремления, как мы уже видели, мы предполагаем только там, где видим деятельность, и везде, где видим самостоятельную деятельность, предпосылаем ей стремление к деятельности. Но между двумя этими понятиями необходимой гранью служит третье понятие: понятие препятствия. Без существования препятствия, ни существование стремления, ни существование деятельности невозможно.

Без препятствия стремление невозможно, ибо тогда мгновенно стремление перейдет в исполнение. Точно так же без препятствия невозможна и деятельность, ибо деятельность есть такой процесс, который необходимо предполагает некоторое продолжение во времени; но если бы деятельность не встречала препятствия, то она мгновенно перешла бы в исполнение. Так ли это на самом деле, так ли это вне человеческого сознания,— этого мы не знаем; но в человеческом сознании таково неизбежное отношение этих трех логических понятий: *стремления, препятствия* и *выполнения*. Без *препятствия, стремление* и *выполнение* сольются в одну точку времени, т. е. исчезнут до человеческого сознания, и *деятельности* как процесса, предполагающего продолжение времени, не будет.

Стремление есть скрытая деятельность, удержанная препятствием; деятельность есть обнаруженное стремление, преодолевающее препятствие. Отсутствие же препятствия имеет результатом абсолютный покой. К тому же взгляду на деятельность пришло и современное естествознание, объясняющее все силы природы, или скрытые движения, как движения *молекулярные*, переходящие при выполнении тех или других условий в движения открытые, *массивные* **.

Предположим же теперь, что стальная пружина одарена *тремя* качествами, которыми одарена душа человека: сознанием, стремлением к деятельности и способностью на удовлетворение этого стремления отвечать чувствованием удовольствия, а на неудовлетворение — чувствованием неудовольствия. Понятно, что в таком случае всякий гнет, мешающий этой пружине развернуться, был бы ей тягостен, неприятен как преграда к ее стремлению. Но если бы этой преграды не существовало, то не было бы ни деятельности, ни стремления к ней, а был бы абсолютный покой стальной пружины.

---

* Человек как предмет воспитания, гл. XL.

** Спиноза, по нашему мнению, перенесший это психически верное понятие во внешнюю природу и предположивший, что всякая вещь, как и наша душа, стремится быть сама собою, сделал метафизический скачок, на который не имел никакого права.

Но душа не стальная пружина, в которой мы предположили жизнь, а сама жизнь, желающая быть сама собою, т. е. жить *.

Прекращение деятельности не оставит души нашей в покое, ибо она сама есть беспокойный источник стремления жить. Вот почему душа наша, негодуя на препятствия и преодолевая их, сама же их ищет; снова негодует и снова преодолевает и снова ищет, а, не находя их, томится и страдает глубже и обширнее, чем тогда, когда они были, ибо *отсутствие всяких преград для деятельности есть уже абсолютная преграда деятельности, которая без преград невозможна*.

В постоянном преодолевании этой психической антиномии и проходит жизнь человека. Вот почему Кант совершенно справедлив, когда говорит в одном месте своей антропологии о том, что стремление к деятельности врождено человеку **, и также справедлив, когда в другом месте высказывает мысль, совершенно противоположную, что человеку врождена лень ***. Но жаль только, что Кант сам не заметил этого резкого противоречия, к которому привела его чистосердечная исповедь своих психических самонаблюдений, и не поискал, каким образом примиряется в жизни это вопиющее противоречие наших врожденных стремлений.

Эта психическая антиномия разрешается в психической практике двояким способом, из которых первый мы можем назвать *прямым*, а другой *окольным*. Постараемся уяснить оба эти способа.

В процессе деятельности есть два момента: один, пока преграда еще держится, не уступая усилию, а стремление одолеть ее растет; другой же момент, когда преграда уступает усилиям стремления, и оно само слабеет по мере удовлетворения. Если деятельность совершается в сознательном и чувствующем существе, какова душа, то первый момент должен вызывать в нем чувство неудовлетворенности, неудовольствие, которое будет тем сильней, чем преграда упорнее и чем самое стремление будет становиться интенсивнее; второй момент, наоборот, должен вызывать в душе чувство удовольствия, которое будет сильно настолько, насколько сильно стремление и уступившая ему преграда, и которое будет ослабевать по мере разрушения преграды и исчезнет вместе с нею.

Таким образом, мы видим *два одновременные акта* в душе: один — самую деятельность, другой — чувство удовольствия или неудовольствия, сопровождающее деятельность. Припомним же теперь, что мы говорили в 1-й части нашей «Антропологии» о внимании и о последствиях его сосредоточения на том или дру-

---

* Человек как предмет воспитания, т. I, гл. XXXVI л. 2.

** Kant's «Anthropologie». § LX.

*** Ibid. § LXXXV.

том душевном акте *. Если внимание наше увлечено самою деятельностью, а не проистекающими из него чувствами удовольствия и неудовольствия, то чувства эти будут сопровождать и деятельность во всех ее фазах, сменяясь поочередно одно другим.

Но если, наоборот, человек обратит внимание не на самое дело, а на удовольствия или неудовольствия, из него проистекающие, то естественно, что он будет стремиться обойти неудовольствия и воспользоваться удовольствиями, т. е. обойти преграды, забывая то, что именно эти-то преграды и делали удовольствия удовольствиями. Первый путь мы назвали *прямым*, второй — *окольным*. Первый есть дело для самого дела; второй же есть дело для удовольствий, проистекающих из этого дела, гоньба за наслаждениями, избегая страданий. Первая деятельность есть деятельность действительная; вторая — кажущаяся, сама себя уничтожающая, гоньба за блуждающими огоньками, убегающими от нас по мере нашего приближения к ним. На путь прямой деятельности попадают обыкновенно люди, или такие, которым сама судьба задала дело, не спрашивая у них, довольны ли они или нет, или такие, которые сами сумели отыскать себе дело. На путь окольный, т. е. фальшивый, попадают обыкновенно люди, не получившие дела от судьбы и не сумевшие отыскать его сами для себя. Первый путь — бесконечен; второй быстрее или медленнее, смотря по скорости движения, ведет к двум исходам: или к апатии, или к низведению человека по градации животных от животных высшего порядка к животным низшего.

Но обе эти деятельности — прямая и окольная — встречаются редко в своих крайностях. Большею же частью они перемешиваются в одной и той же жизни и в одном и том же характере. Так, художник, садясь за работу, мечтает о славе, деньгах и морщится, вспоминая об ожидающем его усидчивом труде. Но если он истинный художник, то мало-помалу он увлекается самой работой, той мыслью, которую он хочет выразить, и преодолеванием тех преград, которые он притом встречает; тогда он забывает и славу, и деньги и увлекается только самим делом. Это увлечение делом, конечно, возможно во всех областях жизни, и не только в искусствах, и истинный сельский хозяин, хотя и рассчитывает прежде всего выгоды, но точно так же, как и художник, увлекается своим любимым делом.

Люди, которые пришли к полному единству со своим делом, и все живут в нем и для него,— такие люди очень редки. Гораздо чаще встречаются люди противоположного сорта, т. е. такие, у которых нет никакого дела в жизни, которое увлекало бы их самим своим содержанием, помимо наслаждений, им доставляемых, и которые потому ищут везде наслаждения, стараясь обойти препятствия. По большей же части встречаются люди середины,

* Человек как предмет воспитания, гл. XX, л. 14—18.

увлекаемые попеременно то делом, то наслаждением. Но преобладание того или другого направления в жизни человека есть самая выдающаяся и самая серьезная черта человеческого характера. Есть люди, которые, так сказать, влюбляются во всякий труд, не только выбранный ими свободно, но даже выпавший им случайно. Они любят труд как бы для самого труда. Понятно, что это самые деятельные характеры, самые счастливые в жизни для себя, и самые полезные или самые вредные для других. В руках таких людей всякое дело делается хорошо настолько, насколько станет у них средств делать его хорошо.

Но попадаются, и особенно часто в последнее время, характеры совершенно противоположные. Эти люди — во всяком деле обращающиеся прежде всего к стороне наслаждения, лукавящие с делом, старающиеся обойти препятствия и поймать одни удовольствия. Понятно, что в руках таких людей всякое дело плохо спорится, и в результате на долю их достается гораздо менее наслаждения, чем на долю тех, кто делает дело для дела. Даже кто ищет денег для наслаждения, редко их приобретает; тогда как тот, кто ищет денег из страсти к самим деньгам скоро делается богачом. Если же судьба распорядилась так, что человек последней категории без всякого труда может располагать большими средствами, то начинается охота за наслаждениями и вместе убийство их. Человек переходит от наслаждения к наслаждению, все сокращая периоды лишения, их разделяющие, и, наконец, остается только с тем бедным ресурсом, который дается периодически возрождающимися потребностями тела; но так как и здесь он лукавит с лишениями, то и этот источник скоро беднеет. Скоро ли или тихо проходится этот путь душевного мотовства, сгорает ли быстро человек в человеке, или тлеет медленно,— это зависит от степени той душевной стремительности, которая у каждого человека своя.

Степень силы стремления и Бенеке считает прирожденною, но помещает ее, конечно, в свои *первичные силы*. Мы же помещаем ее прямо в душу. Чем интенсивнее стремление человеческой души, тем упорнее и самостоятельнее должна быть деятельность, которая назначена ее удовлетворить. Попав же на окольную дорогу фальшивой деятельности, сильно стремительная душа потребует быстрейшей перемены наслаждений, быстрейшего усиления интенсивности каждого из них и скорее истощит их запас. *Это психический закон*, от которого нельзя уйти человеку; а между тем, чего он только ни изобретает, чтобы уйти от него!





4. БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА ОБ ИЗДАНИЯХ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ»

На протяжении 2-й половины XIX и начала XX в. «Педагогическая антропология» К. Д. Ушинского издавалась то полностью (в двух томах), то сокращенно (в одном томе). Сокращенное издание вышло впервые в 1894 г. под редакцией К. К. Сент-Илера и Л. Н. Модзалевского. Счет изданий «Педагогической антропологии» велся в хронологическом порядке независимо от того, выходило полное издание или сокращенное, так что первое сокращенное издание отмечено как 8-е издание «Антропологии». Полные издания «Антропологии» в составе двух томов выходили иногда не в один и тот же год, иногда же полное и сокращенное издания выпускались в один и тот же год и рассматривались издателями как одно очередное издание. Принимая во внимание, что многие издания сейчас уже с трудом могут быть отысканы даже в крупнейших книгохранилищах, внести полную ясность в перечень изданий «Педагогической антропологии» в настоящее время трудно. Нижеследующая предварительная справка не является поэтому исчерпывающей:

1-е издание — 1-й том в 1867 г., 2-й том — в 1869 г.

2-е издание — том 1 и 2 в 1871 г. (На обложке первого тома значится: «Издание второе, исправленное самим автором»).

3-е издание — том 1 и 2 в 1873 г.

4-е издание — том 1 и 2 в 1879 г.

5-е издание — том 1 и 2 в 1881 г.

6-е издание — том 1 и 2 в 1885 г.

7-е издание — нет данных.

8-е издание — сокращенное, в одном томе в 1894 г.

9-е издание — том 1 и 2 в 1896 г.

10-е издание — сокращенное, в одном томе в 1900 г.

» — том 1 и 2 в 1901—1902 г.

11-е издание — том 1 и 2 в 1907 г.

» — сокращенное, в одном томе в 1907 г.

12-е издание — том 1 и 2 в 1913 г.

13-е издание — том 1 и 2 в 1916 г.

Кроме того, в 1946 г. в приложении к журналу «Советская педагогика» дано четыре выпуска «Избранных произведений» Ушинского, причем в IV выпуске книга 1 и 2 (стр. 1—332 и 1—168) напечатано в извлечениях произведение Ушинского «Человек как предмет воспитания (Опыт педагогической антропологии)».





5. РЕЦЕНЗИИ И ЗАМЕТКИ В ПЕЧАТИ О ПЕРВЫХ ДВУХ ТОМАХ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ» К. Д. УШИНСКОГО

Хотя «Педагогическая антропология» К. Д. Ушинского до настоящего времени не получила еще исчерпывающего анализа и оценки, тем не менее она вызвала множество рецензий и отзывов в печати, свидетельствующих о том, как реагировала научная и педагогическая общественность на появление этого замечательного и оригинального труда Ушинского, вызванного потребностью заложить научные основы русской педагогики.

Обзор рецензий, посвященных труду Ушинского, дается ниже в хронологическом порядке, причем рецензии сгруппированы для удобства обзора в 4 группы: а) рецензии, отметившие выход в свет 1 и 2-го тома «Педагогической антропологии», причем сюда же отнесена и рецензия, появившаяся еще до выхода в свет 1-го тома (см. № 1—14); б) рецензии на вышедшее в свет 8-е, сокращенное издание «Педагогической антропологии» (см. № 15—19); в) рецензии и заметки о «Педагогической антропологии», вошедшие в отдельные научные издания и обзоры до Великой Октябрьской революции (см. № 20—26) и, наконец, статьи и исследования, появившиеся в советской педагогической литературе (см. № 27—36).

А. Рецензии и заметки на 1 и 2-е издания «Педагогической антропологии».

1. *Книжный вестник, 1865 г., № 20* («Обзор журналов»). Автор обзора посвятил несколько критических замечаний статьям Ушинского в «Педагогическом сборнике» за 1864—1865 гг., составившим начальные главы 1-го тома «Педагогической антропологии». Преувеличенно критически относясь к отрицанию Ушинским вульгарных попыток сведения высших форм движения к низшим, автор замечаний, как это не трудно заметить, сам не далек от грубых идеалистических ошибок, что не препятствует ему менторски поучать Ушинского насчет научных течений со-

временности. «Статьи Ушинского, касающиеся основных психофизических вопросов, обнаруживают в авторе большую начитанность, хорошую манеру изложения, но они пропитаны от первой строки до последней тем отжившим в науке направлением, которое принято называть идеализмом. Автор ссылается на Льюиса, Вундта, Дарвина; но эти имена составляют у него только литературный декорум; по сущности своих воззрений Ушинский радикально расходится со всеми названными учеными. В явлениях природы Ушинский видит, по Гегелю, осуществившуюся идею; а в нервном организме все еще признает давно отвергнутую жизненную силу и довольно лукаво подбирается к тому, чтобы отождествить эту силу с разными устаревшими представлениями идеализма. Навязывая самой природе тот логический процесс нашего мозга, которым мы познаем и классифицируем предметы, Ушинский влагает в каждый организм, даже в неорганический мир, какой-то прирожденный план развития, особую цель (т. е. идею), долженствующую выразиться в материи. «В растении рост составляет окончательную цель; в животном и человеке он только подготовление к другим, более высоким процессам»... Какая это, право, мудрая и заботливая природа! Она знала наперед, что растения пригодятся человеку и поберегла их для него. Но после этого отчего не сказать вместе с Гейне, что «ослы созданы для того, чтобы их сравнивать с людьми, коровы для того, чтобы приготовлять из них питательный бульон, и люди, чтобы есть этот бульон и не быть ослами». Ошибка Ушинского в том, что логическую расстановку предметов в уме человека он принял за умную сметку самой природы, за план, составленный ею еще в те времена, когда земля имела вид расплавленного ядра, необитаемого живыми существами... Сам Ушинский говорит, что, «разлагая химически организм животного и растения, наука открыла, что они состоят из тех же простых химических элементов, какие мы находим в неорганической природе». Следовательно, незачем было придумывать «какое-то, может быть, материальное существо, живущее в нервах, когда ничей наблюдательный глаз не заметил там его присутствия». Констатируя «ложные страхи Ушинского перед новым реальным направлением в науке», рецензент замечает, что «Ушинский желает сберечь детей от этого направления, потому что оно приносит с собой как естественные выводы — оправдание деспотической власти одного человека над другим, презрение к человеческой личности, равнодушие к праву и правде, уважение к одной силе, жестокость» и пр. Откуда взял Ушинский все эти клеветы на новое, плодотворное движение человеческой мысли? Ему как писателю образованному, странно не знать, что развитие человеческого общества именно совпадает с развитием реально-научного взгляда на жизнь, что, напротив, всякие гнусности общественного быта, начиная от политического деспотизма и кончая семейным самодурством, всегда оправдывались завзятыми идеалистами» (стр. 377).

2. *Педагогический сборник, 1868 г., № 1.* «От редакции». Редакция передового педагогического журнала, издававшегося военным ведомством и печатавшего в течение нескольких лет первые очерки Ушинского по «Педагогической антропологии», с самого начала высоко оцененные ею, сообщив читателям о выходе отдельным изданием 1-го тома «Педагогической антропологии», ограничилась кратким заявлением, что «сколько нам известно, не только наша педагогическая литература, но и германская не представляет ни одного сочинения, которое бы заключало в себе такое полное, ясное и совершенно доступное и увлекательное по языку изложение теории сознания в применении к воспитанию и обучению, как вышедший 1-й том сочинения Ушинского «Человек как предмет воспитания». «Эта книга,— добавляла редакция,— должна сделаться настольной книгой для каждого воспитателя и учителя». Заметка «От редакции» принадлежала, вероятно, самому редактору журнала Н. Х. Весселю, высоко ценившему Ушинского и основательно знакомому с современной западноевропейской педагогической литературой.

3. *Вестник Европы, 1868 г., февраль.* «Человек как предмет воспитания (Опыт педагогической антропологии)» К. Д. Ушинского, т. 1-й, СПб., 1867 г. В анонимной заметке, напечатанной на красной обложке журнала, сообщалось: «Автор предлагает свой труд преимущественно тем педагогам, которые сознали необходимость основывать все правила педагогии на психологических началах. Люди, которые видят в общественном воспитании одну из отраслей администрации, мало поймут значение труда г. Ушинского, а те, которые разумеют под педагогикой сборник правил вроде того, что представляют «Домашние лечебники» по отношению к медицине, весьма ошибутся, обратившись с такими требованиями к этому новому и самостоятельному труду одного из известнейших наших педагогов. Зато сочинение Ушинского будет настольной книгой для каждого, кто думает, что от педагога, кроме терпения и опыта, следует требовать специального знания».

4. *Дело, 1868 г., № 2.* «Человек как предмет воспитания (Опыт педагогической антропологии)» К. Д. Ушинского, т. 1-й, СПб., 1869 г. Н. Т. Автором рецензии, как видно из инициалов, был Н. Ткачев (1844—1885) — публицист, экономист и критик, сотрудник журналов «Русское слово» и «Дело», эмигрировавший в начале 70-х годов, в связи с делом революционера С. Г. Нечаева заграницу. Рецензент полностью солидаризируется с исходной точкой исследования Ушинского об исключительной важности процесса воспитания. «Мы не можем, пишет он, приискать достаточно сильных и точных слов для выражения всей важности и всеобъемлющего значения вопроса о человеческом воспитании. В нем, как в фокусе, соединяются и перекрещиваются самые существенные и животрепещущие интересы, когда-либо волновавшие людей; к нему сводятся все политические и социальные теории. Основной вопрос этих теорий — создание наилуч-

шего порядка человеческого общежития; но наилучший порядок человеческого общежития возможен только при наилучших людях, а наилучших людей может дать только наилучшее воспитание. Каковы люди, таков и порядок общежития, а люди таковы, какими их сделало воспитание». Соглашаясь, таким образом, с постановкой Ушинским вопроса о воспитании, рецензент вслед за ним на его же примерах показывает, как от того или другого понимания психических процессов зависят педагогические приемы воспитания.

Переходя к оценке психологического исследования Ушинского, рецензент устанавливает, что его метод в корне ошибочен, так как в основе всей психологической теории Ушинского лежат его дуалистические воззрения, которые автор однакоже прячет, прикрываясь громким словом «факты» и забывая о том, что факты подлежат еще анализу и не представляют чего-либо абсолютно постоянного и устойчивого. Автор, по словам рецензента, «не только признает, что в одном и том же человеке очень часто совмещается сознание дуализма своей природы и всего мира с убеждением в их единстве, но и добавляет, что так всегда будет и быть должно». Рецензент приводит следующие характерные слова Ушинского: «Дуализм есть непосредственное чувство человека; это одна из тех скал, о которые бьется человеческое сознание, стремящееся все привести к единству, но которая до сих пор остается непобедимой. Для психолога *стремление сознания к единству и непосредственное чувство дуализма в человеческой природе*, выражающееся в актах внимания, воспоминания, воображения, рассудка и произвола, суть только психические факты и более ничего. И вот от этих-то фактов, а не от кажущегося их примирения должен отправляться воспитатель в своей деятельности». То, что Ушинский признает вечность и неизменность этих фактов, кажется рецензенту наиболее порочным в его методике, делающей эти противоречивые факты исходным началом педагогической деятельности: «разумеется, если воспитатели воспользуются и постараются применить к делу благоразумный совет нашего скромного педагога, то противоречия никогда не исчезнут ни из психической природы человека, ни из науки, ни из жизни».

Переходя к собственно психологическим взглядам Ушинского, рецензент так резюмирует свой вывод: «психологи-теоретики подразделяются на две группы: на психологов-монистов, пытающихся все явления психической жизни человека подвести под одно какое-нибудь начало — или чисто духовное, или чисто материальное; и на психологов-дуалистов, допускающих оба начала, — и духовное, и материальное. С точки зрения строгой науки и та, и другая теория основаны на гипотезах; однако, гипотеза первой теории имеет больше научного достоинства, чем гипотеза второй. Сам г. Ушинский совершенно справедливо говорит, что монизм и вера в причинность должны быть основой всякой науки». Если так, то в чем же ошибка Ушинского? По мнению рецензен-

та, она сводится к тому, что монистическую гипотезу Ушинский пытается заменить дуалистической на том основании, что первая еще не доказана: «Очень может быть, замечает рецензент, что при данном уровне наших знаний доводы, приводимые в защиту ее, не бесспорны и не вполне основательны. Но дает ли это нам право полагать, что эти решения безусловно неверны и что, следовательно, противоположные им решения безусловно верны? Разумеется, нет. Все, что мы можем сказать о них, это то, что они еще не доказаны». Такова в основном аргументация рецензента. Совершенно очевидно, что она основана на признании возможности сведения психических процессов к материальным, т. е. на отрицании специфики психических явлений, явлений сознания, которую отстаивал Ушинский.

Рецензия Ткачева может быть рассматриваема, таким образом, как весьма любопытный в русской научной психологии конца 60-х годов XIX в. факт выступления против Ушинского со стороны представителя механистического материализма. Не соглашаясь, однакоже, по принципиальным соображениям с научной методикой Ушинского, Ткачев приветствовал его работу как «самостоятельное сочинение нашей *собственной* фабрикации... Это,— писал рецензент,— трогает и радует наше патриотическое сердце. Темные пятна, которые мы заметили и на которые указали в труде г. Ушинского, нисколько не умаляют этой радости».

5. *Отечественные записки, 1868 г., № 4.* «Человек как предмет воспитания (Опыт педагогической антропологии)» К. Ушинского. Т. 1-й. СПб., 1868 г. Анонимный автор рецензии в «Отечественных записках» цитирует ряд мест из «Антропологии», в которых Ушинский критически отзывается о всех, чья «теоретическая самонадеянность строит утлые мосты через неизведанные пропасти», т. е. о тех, кто заранее пытается свести психические явления к материальным или обратно и вопреки которым Ушинский утверждает, что «часто мы бываем вынуждены поступаться своими теориями требованиям действительности, в уровень которой еще не выросла ни одна педагогическая система». Обвиняя по этому поводу Ушинского в дуализме, рецензент, в частности, ставит ему в вину, что зависимость души от тела он признает только в слабой степени, что он отрицает будто бы необходимость пищи для душевной деятельности и не признает в должной степени связи между психологией и физиологией. Такие упреки возможно было делать только с точки зрения, стремившейся свести психику к материальному движению.

Упрощенческие взгляды рецензента в особенности бросаются в глаза, когда он порицает упреки, направленные Ушинским по адресу Милля. Ушинский писал, что Милль «хочет везде поставить науку на первое место; но сила вещей невольно выдвигает вперед жизнь, показывая, что не наука должна указывать цель жизни, а жизнь указывает практические цели науке». Эти замечания Ушинского вызывались сознанием исключительной

сложности вопросов воспитания и крайней упрощенности некоторых философских взглядов, в частности, взглядов Милля. Между тем, рецензенту представлялся не вызывающим никаких сомнений взгляд Милля, согласно которому «педагогика есть искусство применения физиологии и психологии к детскому возрасту, подобно тому, как агрономия есть искусство применения химии и ботаники к свойствам возделываемой почвы; в основе ее должны лежать не мечты воспитателя, а цели, строго проверенные и исследованные наукой». Но, конечно, даже в области агрономии такой взгляд не может быть признан исчерпывающим, тем более в области педагогики: педагогика не просто применение физиологии и психологии к детскому возрасту, а применение, опосредованное какими-то гораздо более сложными социальными целями. Эти цели как основное интересовали Ушинского, и он так или иначе пытался зафиксировать их в своем исследовании, не сводя педагогики к простому применению физиологии и психологии к ребенку.

Не соглашаясь с методологией Ушинского, рецензент «Отечественных записок» очень хорошо показал, однакоже, каким резким диссонансом прозвучала книга Ушинского в политических условиях второй половины 60-х годов. «Было время (приблизительно в конце 50-х и в начале 60-х годов),— писал рецензент,— когда вопросы воспитания живо заинтересовали собой русское общество и им посвящено было, кроме отдельных статей в литературных журналах, несколько специальных педагогических изданий. Время это миновалось довольно скоро, почти на наших глазах, и педагогические журналы перелопались один за другим с поразительной быстротой, так что теперь «Педагогический сборник» Весселя является единственным скудным остатком от недавно обильной педагогической трапезы, единственным, так сказать, педагогическим раком на педагогическом безрыбье... В последний раз прежний энтузиазм проявился, кажется, по вопросу о классическом и реальном образовании; но с тех пор как в Москве было убедительно доказано, что классицизм есть та самая алхимическая панацея, которая может излечивать все личные и общественные недуги людей, а реализм чуть ли не синоним измены, педагогические дебаты сделались совершенно невозможными... Книга Ушинского, появляясь в такое антипедагогическое время, представляет в своем роде замечательный курьез: ну стоит ли говорить так серьезно и в такой объемистой книге на 500 стр. о таковом пустяковом деле, как воспитание юношества? разве недостаточно золотого изречения, что «школа есть дисциплина»? разве нельзя, наконец, присоединить к этому богатому источнику педагогических сведений некоторых полезных мыслей Скалозуба и г-жи Хлестовой? Все эти вопросы естественно пришли нам на ум, когда мы взялись за толстый том «Педагогической антропологии» г. Ушинского».

6. *Журнал министерства народного просвещения, 1868 г., № 5.* «Человек как предмет воспитания (Опыт педагогической

антропологии)». К. Ушинского, т. 1-й, СПб., 1868 г. Обширная рецензия, занимающая больше двух печатных листов (стр. 573—610) подписана М. Владиславлевым, проф. СПб. университета, психологом и философом второй половины XIX в. В общем рецензия настроена к автору благожелательно и покровительственно-ободряюще. «Кто не пожелает г. Ушинскому возможно большего успеха в его благом начинании?— писал рецензент в самом начале своего отзыва.— Если он успеет достигнуть своей цели, то сочинение его займет почетное место не только в нашей, бедной серьезными педагогическими трудами литературе, но и во всей европейской литературе». В самом конце своего отзыва, продолжая эту же мысль, он писал: «Если автор доведет до конца свой труд, то, если его труд и окажется ниже тех ожиданий, какие могли возлагать на него наши педагоги, все-таки наша литература обогатится педагогическим сочинением, которое выше и лучше почти всего, изданного у нас по этой части». Сам Ушинский однажды публично заявлял, что у него не было оснований быть особенно недовольным рецензией Владиславлева: были рецензии гораздо более резкие (см. т. III настоящего собрания сочинений, стр. 334—336).

Сущность рецензии Владиславлева сводится к доказательству той мысли, что у автора книги нет совершенно законченного и последовательного взгляда на исследуемый предмет: «мы легко могли бы найти множество доказательств того, что автор материалист, и того, что автор — идеалист». Разоблачить с этой точки зрения непоследовательность автора и пытается рецензент в своей объемистой рецензии. Он повторяет почти те же самые упреки, которые делали Ушинскому предшествующие два рецензента. Но упреки эти делаются с других позиций. Если предшествующие рецензенты упрекали Ушинского в том, что он отдает чрезмерно большую дань «идеализму», не признавая тождества психики и материи, то Владиславлев склонен видеть основной грех Ушинского в том, что он слишком много внимания уделяет именно физиологии и, в частности, именам Фогта и Льюиса. Поставив себе задачей дать понятие читателю о нервной системе как главной, так сказать, носительнице душевных явлений, автор пользуется разнородными авторитетами для своего изложения — Иоганна Мюллера, Фогта, Льюиса, Гельмгольца, Германа: «если для нашей публики, — желчно замечает рецензент,— приправа обозрения именами Фогта и Льюиса наиболее приятна, то ведь нужно же иметь в виду не вкусы публики». Указав как на основную ошибку автора в разделе физиологии на смешение рефлексов с привычками и навыками, рецензент резюмирует свой вывод относительно физиологической части труда Ушинского так: «на его примере мы можем видеть, как мало еще физиология может служить психологии и как неудовлетворительны попытки пользоваться результатами первой для объяснения некоторых психических фактов. Оттого мы мало верим во всякие физиологические части, предшествующие психологиче-

ским...: современная физиология не достигла еще той степени своего развития, чтобы стать основой для психологии». Переходя к психологической части труда Ушинского, рецензент основной порок ее видит в том, что душевные явления поставлены в ней «в строгую зависимость от нервной системы», в связи с чем автор книги «дает ход предположению, которое с неуверенностью высказывалось даже материалистами». Так, от Бенеке Ушинский заимствовал понятие следа, взятое от физиологов. Естественно, что это понятие «стало служить двум господам, и оба оставались довольны его службой. Такова всегда судьба неопределенных понятий. Под следом можно было подразумевать все, что угодно: и материальные образы, и какие-то остатки в мозгу, и представления, ставшие темными, и психические остатки в душе после ощущений и представлений. Г. Ушинский отдается вполне этой теории следов и даже от себя сообщает ей некоторое развитие. Он сумел не ограничиться одним каким-либо родом следов, но приютил их в своей системе в обоих смыслах — и физиологическом и психологическом». Рецензент с удивлением встречает утверждение автора, что происхождение математических аксиом, «их необходимость и очевидность основываются не на психологической и логической идее, а на чисто физиологической». Мысли автора о работе сознания, которое в разных формах — ощущения, памяти, воображения и мышления — отражает в себе действительность, рецензент находит неудовлетворительными, так как «ничем не сказывается мысль, что весь рассудочный процесс есть деятельность сознания». Не удовлетворяет рецензента и то, что «сущность умственного развития автор сводит к вопросу о классическом и реальном образовании» в согласии с основной своей идеей о том, что «ум есть организованная система представлений» и что «рассудок развивается только в действительных, реальных знаниях». В конечном итоге все возражения Владиславлева по адресу исследования Ушинского сводятся к тому, что в последнем неправомерно использованы физиологические данные, которыми в конечном итоге, по мнению рецензента, определилось и направление психологических исследований Ушинского.

7. *Голос, 1868 г.*, № *233*. К. Д. Ушинский. «Человек как предмет воспитания». СПб., 1867 г., т. 1-й. Анонимный автор рецензии дал оценку труда Ушинского с чисто педагогической точки зрения. «Европейская наука, — писал он,— предлагает нам множество антропологических сочинений, более или менее богатых талантом или обширностью фактических данных. Но все эти сочинения писаны в интересах чисто философского знания, а иные прямо служат целям метафизики. Опыт антропологии с воспитательной целью, так, чтобы эта наука была как бы введением в педагогию, другими словами, опыт педагогической антропологии, какой является книга Ушинского, есть положительно первый опыт не только в нашей отечественной, но и во всей европейской литературе. Уже по одному этому труд Ушинского заслуживает самого серьезного внимания. Но книга почтен-

ного автора имеет для нас еще особенный интерес в настоящее время. Кто отважится сказать, что педагогический кризис у нас уже миновал и что дело воспитания поставлено у нас теперь на прочную ногу? Совершенно напротив: мы опасаемся, чтобы нынешние учебные уставы не открыли новой эры экспериментов, подобных тем, которым (употребляя остроумное слово Ушинского) ребенок подвергает растение, сажая и потом беспрестанно выдергивая его, чтобы посадить в другое место, и все не решаясь, какое выбрать. Средства воспитательного влияния, благодаря успехам наук, у всех народов громадны; но Ушинский совершенно основательно утверждает, что люди «до сих пор не обратили на воспитание того внимания, какого оно заслуживает». У нас в России справедливость этого замечания чувствуется более, чем где-либо, и именно потому, что мы никак не можем освободиться от привычки смотреть на все чужими глазами и, упуская из виду свой собственный исторический опыт, близкий нам и животрепещущий, упорно следуем чужому опыту, давно пережитому и утратившему уже свою силу... Автор совершенно справедливо замечает, что «односторонность филологического образования, преобладавшая до новейшего времени во всех школах Западной Европы, пустила в ход бесчисленное множество чужих, плохо переваренных фраз, которые, обращаясь теперь между людьми вместо действительных, глубоко сознанных идей, затрудняют оборот человеческого мышления, как фальшивая монета затрудняет обороты торговли». «Нельзя не согласиться с автором,— пишет рецензент,—что бесконечный спор о классическом и реальном направлении в образовании длится до сих пор только потому, что самый этот вопрос поставлен неверно... Подробным психологическим анализом автор неопровержимо, на наш взгляд, доказывает в своей книге, что ум человеческий недоступен беспредметной гимнастике, что формальное развитие рассудка есть несуществующий призрак, что самый ум есть не что иное, как хорошо организованное знание. Отмечая переворот в общественной жизни в пользу естественных наук, успехи которых идут не только вширь, но и вглубь, автор спрашивает: «неужели школа останется как бы не знающей о такой реформе в науке и жизни и будет итти своим устарелым ходом? Воспитатель обязан очистить сокровища, добытые естествознанием, от всей ложной шелухи и остатков процесса их добывания и дать им характер общих оснований знаний, как знания грамматики, арифметики или истории». Характеризуя книгу в целом, рецензент называет ее изложение легким, последовательным, имеющим характер почти полной непреложности. Внимание педагогов при анализе книги Ушинского останавливалось, таким образом, в первую очередь на том, что книга эта направлена на удовлетворение насущных практических нужд и потребностей воспитания, игнорируемых реакционным министерством образования.

8. *Вестник Европы, 1869 г.*, № *5*. Анонимный рецензент дает краткую характеристику второму тому Ушинского, сообщая, что

этот том «посвящен анализу процессов чувствования и воли, анализ же остальных духовных особенностей, составляющих отличительную черту психической жизни человека, отложен автором до третьего и последнего тома. Путь автора, пишет рецензент, уже известен: он старается обойти крайности идеальной и позитивной философии, ставя факты психического самонаблюдения наравне с фактами наблюдения над внешней природой человека. Можно оспаривать автора в его основании: media tutus ibis; но историческая сторона его труда, знакомящая нас с разнообразными теориями по каждому отдельному процессу чувствования и воли, осталась бы огромной заслугой Ушинского и в глазах общества, обладающего несравненно более богатой философской литературой. Искренно желаем почтенному автору с той же энергией неутомимо преследовать свой обширный труд до конца, как он его начал и продолжает до сих пор». Совершенно очевидно, что, высоко ценя фактическую сторону труда Ушинского, рецензент осуждает его стремление отказаться от метафизических настроений.

9. *Голос, 1869 г.*, № *141*. Анонимный рецензент второго тома «Педагогической антропологии» вносит целый ряд поправок в напечатанную им в этой же газете (1868 г., № 233) рецензию на первый том книги Ушинского. Он пишет: «в краткой рецензии на первый том мы сделали автору несколько замечаний именно потому, что допущение им нескольких гипотез противоречило, как нам тогда казалось,самим автором заявленному намерению держаться в стороне от всяких умозрительных и метафизических теорий. Теперь мы готовы взять назад даже и эти немногие замечания. Второй том, уясняя полнее первого основную мысль автора, совершенно уже чужд метафизической догматике. Автор крепко и исключительно держится почвы наблюдения и опыта; он просто группирует всем известные психические явления, подробно анализирует их, и там, где этот анализ доходит до своих крайних пределов, до вопроса о сущности, о первой причине, г. Ушинский не затрудняется произнести сократовское «не знаю». Автор не дошел еще до анализа психических явлений, свойственных одному человеку (его нравственных и эстетических побуждений), которые автор, в отличие от психических явлений, общих человеку с животными, назвал духовными; этот анализ составит содержание 3-го тома «Антропологии»; но уже и теперь, основываясь на содержании 2-го тома, можно с уверенностью сказать, что понятие о духе будет постановлено автором не как метафизическая гипотеза, а просто как термин для обозначения целого ряда психических явлений. Таким же термином служит для Ушинского во 2-м томе слово душа. Автор не смешивает души с телом, не выводит, как делают материалисты, всех психических движений, даже самых произвольных, из органических отправлений нервной системы... Но нигде, ни единым словом не дает автор понять, что, по его мнению, душа человека могла существовать иначе, как в его теле, действовать иначе, как посредством

его нервной системы. Правда, Ушинский как будто постоянно опасается, чтобы его как-нибудь не приняли за материалиста и во многих местах он делает оговорки в пользу некоторых теологических систем, но эти оговорки так мало вяжутся, даже просто в стилистическом отношении, с остальным изложением, так появляются неожиданно и так всегда не у места, что невозможно придавать им какой бы то ни было серьезный смысл. В рецензии на первый том «Педагогической антропологии» мы назвали метод ее изложения эклектическим: справедливее было бы назвать его критическим, индуктивным; приводя мнения и теории других психологов, Ушинский не выбирает между ними, а подвергает их анализу для того только, чтобы расчистить место для собственного изложения, т. е. для изложения положительных фактов, подлежащих самонаблюдению и поверке всех и каждого... Ушинский с замечательной твердостью держится почвы опытных фактов, и сочинение его представляет один из солиднейших философских трактатов, какие только нам известны. ...Наследственность он признает только за физиологическими особенностями нервной системы; душа и духовные приобретения передаются путем сознательной преемственности... Глава о свободе одна из блистательнейших глав в сочинении Ушинского. В энергических выражениях клеймит он своеволие и деспотизм и неопровержимо доказывает, что деспотизм и тиранство быстро превращают всех людей, входящих в сферу их действия,— или в плутов, или в развратников, а чаще всего в развратных плутов... Вениамин Франклин, этот замечательный американский мыслитель и государственный деятель, совершенно сходится с нашим психологом во взгляде на значение свободно избранного труда, который один только способен удовлетворить душевные потребности человека. Материал душевной деятельности дается воспитанием и жизнью, а указывается духовными потребностями человека, о которых автор поведет речь в 3-й части своей антропологии. Мы распространяемся о сочинении Ушинского, потому что поистине считаем его одним из замечательнейших философских трудов последнего времени».

10. *Народная школа, 1869 г., № 8.* Анонимный автор рецензии дает краткую характеристику труда Ушинского в целом. «Первый том этого дельного, самостоятельного и единственного в нашей литературе труда вышел еще в прошлом году. Второй том заключает в себе анализ процессов чувства и воли. В третьем автор надеется поместить окончание «Антропологии» и педагогические приложения, из нее выведенные... Мы вполне уверены, что при таком здравом взгляде на дело воспитания автор выполнит свою задачу более, чем удовлетворительно, и тем избавит наших педагогов от Куртманов, Диттесов и других составителей педагогических *рецептов*. В заключение прибавим, что труд г. Ушинского может понимать только человек с известным образованием, и, следовательно, он недоступен нашим народным учителям. Если же мы обратили на него наше внимание, то сделали

это, имея в виду, во-первых, тех наших читателей, которые заведовают народными школами, а во-вторых, педагогические курсы, где книга Ушинского должна занимать самое почетное место».

11. *Учитель, 1870, г., № 19*. Рецензия Е. К. Кемница, известного писателя по педагогическим вопросам, являвшегося сотрудником журнала «Учитель» в течение всего 10-летнего периода его существования, интересна как потому, что рецензент довольно пространно обосновывает свои возражения Ушинскому с идеалистической точки зрения, так и потому, что, несмотря на возражения, он вынужден признать за трудом Ушинского огромное значение. «Для мыслящего педагога дело воспитания на каждом шагу представляет вопросы трудные, которые не всегда удачно решаются с помощью собственного глубокомыслия. Поэтому нельзя достаточно благодарить тех людей, которые в последнее время взяли на себя труд удовлетворить этой потребности составлением полных, научных и в то же время популярных руководств педагогики. Таких книг у нас пока очень, очень немного, и тем законнее и своевременнее должно считаться появление в свет сочинения г. Ушинского... Говоря вообще, нельзя не отдать справедливости обширной начитанности и учености автора, а также его старанию изложить свой трудный предмет как можно яснее, обстоятельнее, живее, интереснее,— в этом последнем отношении автор нередко даже впадает в крайность. Местами книга читается с большим интересом и легкостью, что, конечно, не малое достоинство, тем более, что она не учебник, а повидимому, предназначена для чтения. Автор выказывает много остроумия, оригинальности и глубокомыслия, во многом обнаруживает здравый и светлый взгляд, и нет сомнения, что мыслящий воспитатель может извлечь отсюда много полезного». Таково введение, предпосланное разбору книги по существу. Рецензент считает, что, несмотря на свои достоинства, книга имеет важные недостатки. Не имея в виду сделать полный разбор книги, что потребовало бы «глубокого изучения множества философских систем и вообще основательного знания истории философии», рецензент предполагает ограничиться немногими замечаниями, которые пришли ему в голову при чтении книги и которые большей частью вытекают из принципиально иного подхода его к проблемам психологии.

Попутно рецензент делает два замечания, с которыми нельзя не согласиться. Первое касается замечания Ушинского, что педагогика должна быть отнесена к разряду искусств, а не наук. «Почему наука должна заниматься только тем, что есть, и не может заниматься тем, что должно быть,— неясно»,— резонно замечает рецензент, впервые отмечая ту сторону во взгляде Ушинского на педагогику, с которой огромное большинство педагогов не соглашалось. Второе замечание касается обилия критического элемента в книге Ушинского, тяготившего уже и самого автора, который пришел к мысли о необходимости сокращения всей книги. Рецензент писал по этому вопросу: «не всякий наставник или воспитатель, желающий ознакомиться с наукой воспитания, может

считать себя призванным решать трудные философские, метафизические, психологические и другие проблемы, так как для этого, само собой понятно, требуется особая подготовка. Конечно, автор имел в виду сообщить своим читателям более глубокое научное знание предмета, т. е. педагогики: он не хочет ограничиться одним собранием рецептов. Но научные педагогические знания еще очень мало распространены в нашем обществе, и потому нам нужны сначала такие руководства, которые бы, избегая всего спорного, нерешенного окончательно, коротко и ясно излагали бы самое главное, самую суть, то, что уже достаточно утвердилось в науке и может дать надежные точки опоры для практики».

Возражения рецензента по существу сводятся прежде всего к замечанию, что в качестве источника знаний и поведения автор признает один только опыт и отрицает спекулятивные знания. По мнению рецензента, это свидетельствует о том, что в книге слишком преувеличена роль опыта и преуменьшено значение спекулятивного знания и основывающихся на нем наук. Так, в качестве основы педагогики автор предлагает одну антропологию; следовательно, практическую философию он считает для педагогов ненужной. Говоря об этике, мы очень хорошо знаем, что у нас многие трактуют эту науку как остаток старины, как схоластический хлам, который давно пора сдать в архив. Немудрено, что и автор «Антропологии» руководствуется подобными соображениями. Беда в том, что он не определил надлежащим образом отношения между знаниями эмпирическими и спекулятивными. Впрочем, вина здесь падает не столько лично на автора, сколько вообще на дух времени, к которому он принадлежит: автор в этом отношении, как видно, только заплатил дань заблуждениям, которые в данное время можно считать господствующими. Новейшее время, начиная с Бэкона, или, по крайней мере, с Локка, вообще враждебно относящееся ко всему, что пахнет спекулятивной философией, отличается по преимуществу эмпирическим направлением, и односторонний эмпиризм проглядывает в большей части новейших научных сочинений. Слова «все должно быть основано на опыте и наблюдении» сделались ходячей фразой. Мы нисколько не намерены отрицать важное значение опыта, но что всякое мнение должно быть основано именно на опыте, это вовсе не так очевидно. Например, математические истины мы не опытом поверяем, а напротив, ими поверяем опыт. Этот односторонний эмпиризм приводит к тому, что все спекулятивные знания — логика, эстетика, этика — подчиняются психологии, как ее составные части... Предрассудок этот, давно отвергнутый Кантом, Гербартом, все еще продолжает тяготеть над умами, и автор «Педагогической антропологии» также не чужд его... Так, желая доказать совершенную несамостоятельность спекулятивного знания, он рассматривает аксиомы, из которых, как известно, исходит всякое спекулятивное мышление как результат внутреннего опыта. В главе о происхождении математических

аксиом автор разъясняет их физическим движением нервов и мускульным чувством... В таком случае непонятно, почему каждый из нас с колыбели не обладает всей суммой математических истин... Еще сильнее вредное влияние эмпирического направления обнаруживается на практической философии, на учении о нравственности. Нравственные истины так же самостоятельны, как и логические и математические. Стараясь же вывести их из опыта, мы ослабляем их достоверность и приходим к ложным и превратным понятиям. По словам рецензента, автор «справедливо восстает против тех мыслителей, которых он называет крайними эмпиристами и которые игнорируют внутренний (психологический) опыт (самонаблюдение), признавая один внешний. К таким мыслителям принадлежат последователи Фогта, Молешотта, Бюхнера. А между тем с самим автором случилось нечто подобное: признавая внешний и внутренний опыт, он отвергает мышление, или, по крайней мере, не признает его за особый источник знания. Рассудочный процесс теряет у автора свою законную самостоятельность и пробавляется только бесплодным пережевыванием того, что дают нам принимаемые автором источники знания (чувства) То же мы видим у всех эмпирических реалистов: везде у них сфера мыслительной деятельности ограничивается до нельзя и на счет ее расширяется тоже до нельзя сфера опыта».

В заключение своих возражений рецензент замечает, что большая их часть сводится «к одному главному пункту,— к утверждению, что есть истины, которые не могут быть выведены из опыта. К таким истинам мы причисляем положения чистой математики, логики, эстетики, этики» Это значит, что свои возражения рецензент построил, исходя из идеалистического мировоззрения, в книге же Ушинского совершенно справедливо увидел настойчиво и последовательно пробивающуюся струю материалистического мышления.

12. *Неделя, 1871 г., № 14*. Анонимный автор рецензии весьма сочувственно отмечает появление книги Ушинского не только потому, что русская педагогическая литература отличалась в то время крайней бедностью, но также и потому, что провозглашенный Ушинским принцип свободы воспитания от всякого рода стеснений и ограничений сверху соответствовал освободительным тенденциям времени и разделялся, очевидно, и рецензентом. «Наша далеко не бедная литература,— писал рецензент,— в особенности бедна дельными сочинениями по педагогике, и это естественное последствие той низкой ступени, на которой стоит у нас как общественное, так и домашнее воспитание... Поэтому нельзя не встретить с истинным удовольствием это новое издание вполне добросовестного труда Ушинского Он первый у нас сделал попытку построить теорию воспитания на психологии и физиологических основах ... Отложив определение цели воспитания, он указывает на средства изучения природы человека, и в этом отношении его книга полна полезных указаний для педагогов и родителей, для которых большею частью истины, ука-

зываемые им, terra incognita. Ушинский — сторонник полной свободы воспитания. Никакие уставы, программы, предписания не должны стеснять деятельность воспитателя, потому что они неизменно окажутся бессильными перед деятельным влиянием педагога и могут только растлевающим образом действовать как на него, так и на воспитанников: «бичуя открытое зло, они будут оставлять скрытое, гораздо сильнейшее и самым гонением какого-нибудь направления усиливать его действие»,— говорит Ушинский. Всякие уставы, предписания, программы — самые дурные проводники идей... «Если в мире финансовом и административном можно действовать распоряжениями и предписаниями, не справляясь о том, нравятся ли идеи их тем, кто будет их исполнять, то в мире общественного воспитания нет другого средства проводить идею, кроме откровенно высказываемого убеждения». Ушинский заслуживает глубокую признательность за эти строки, но тем не менее средства, указываемые им, нельзя не считать во многих случаях утопичными». Нельзя не отметить, что рецензент неправильно истолковал слова Ушинского о бессилии программ и предписаний сверху. Ушинский не был сторонником анархических порядков в воспитании: его слова означали только протест против бюрократических предписаний, умерщвляющих живое дело. Сам Ушинский много работал над составлением программ, учебников, расписаний и был сторонником строгой и разумной дисциплины в воспитании и обучении.

13. *Педагогический сборник, 1873 г., № 1 и 3.* (Деболь)ский Н. Г. «Некоторые разъяснительные замечания на психологическую часть сочинения Ушинского «Человек как предмет воспитания». Рецензент — представитель особой идеалистической системы, названной им «философией феноменального формализма» и разработанной в ряде его трудов. Свои замечания по поводу книги Ушинского рецензент предпринял с той целью, чтобы, по его словам, «обезвредить» те элементы материализма, которые имелись как в работе Ушинского, так и в других произведениях средины XIX в. Рецензент пишет, что в тесном соединении психологии с физиологией «ошибочно видеть торжество материализма, ибо физиология как наука не имеет ничего общего с метафизической теорией материализма. Все душевные явления могут быть функциями нервной деятельности, и однако отсюда еще совершенно не следует, чтобы вещество было источником всего сущего, так как вещество (следовательно, и нервная система) есть не более как наше представление, объект сознания и, следовательно, не может существовать без последнего». Таким образом, «сознание, по мнению рецензента, снимает всякое различие душевных и материальных явлений, полагая их всех равно, как свои объекты». Рецензент полагает, что таким путем материализм не только обезвреживается, но и получает известный простор для дальнейшего развития: «лишенный своей метафизической подкладки, материализм может прогуливаться по области точного знания: он сделается при этом так же безопасен, как медведь,

у которого вырвали зубы и когти. Нравственность же и верования человеческого рода обеспечиваются признанием сознания за верховное начало и условие всего сущего, следовательно, и материи, несравненно лучше, чем упорным сохранением спиритуалистической метафизики». Под углом зрения этой идеалистической концепции рецензент и поставил себе задачей пересмотреть ряд глав книги Ушинского (о внимании, припоминании, памяти, ассоциациях), предупреждая, однако, читателя, что он вовсе не имеет в виду «отрицать всякое научное значение» соответствующих глав книги Ушинского, но ему хочется отметить смешение научных и метафизических тенденций в труде последнего и показать, что сближение физиологии с психологией вовсе не означает еще материализма, а с другой стороны, что сближение это может быть проведено гораздо дальше, чем это делает Ушинский. Так, напр., он указывает, что значение самонаблюдения как метода изучения душевной жизни преувеличено Ушинским. Самонаблюдение только исходный пункт любого рода знаний и подобно тому как физика не остается при субъективном наблюдении теплоты, но переходит к объективным наблюдениям, как только найдет такие действия теплоты, которые могут быть наблюдаемы зрением, так и психология не может ограничиться внутренним самонаблюдением и должна организовать объективные наблюдения, при помощи которых можно регистрировать определенные психические переживания. Задача научной психологии сведется, таким образом, к установлению тех объективных состояний, которые для самого организма являются субъективными.

14. *Семья и школа, 1874 г. № 11, кн. 2; 1875 г., № 2 кн. 2 и № 3, кн. 2.* Дебольский Н. Г. Опыт разрешения некоторых психологических вопросов (По поводу сочинения Ушинского «Человек как предмет воспитания»). Свою идеалистическую попытку поставить трактовку психологических вопросов на основе теории феноменального формализма, начатую им в журнале «Педагогический сборник», Н. Г. Дебольский в новой форме предпринял в журнале «Семья и школа». Он настаивает на признании исконной реальности субъективных состояний и фиктивного характера видимого, внешнего мира: «явления внешнего и внутреннего мира приведены нами к одному знаменателю: в качестве состояний сознающего субъекта они суть опытные данные, вполне соизмеримые, однозначащие и могущие вступать в причинную связь». Переходя к труду Ушинского, рецензент замечает, что «решительное предпочтение опыта перед умозрением в русской педагогической литературе зависит от того общего и одностороннего пренебрежения, с которым у нас в последние годы стали относиться к умозрительной философии вообще... Нет ничего поэтому удивительного, что книга Ушинского сделалась каноном и руководством для большинства наших молодых педагогов и в значительной степени определила собой свойства того психологического основания, на котором в настоящее время зиждется наше педагогическое здание». Не ставя себе задачей

в чем-либо осуждать автора «Педагогической антропологии» или давать подробный разбор его произведения, Дебольский так формулирует цель своего опыта: сочинение Ушинского до сих пор не только изучается педагогами, но даже «прямо положено в основу психологического курса одного из наших высших педагогических заведений, следовательно, в основу теоретического образования целого поколения молодых преподавателей, и так как оно действительно отличается полнотой содержания, равно как теоретическим и практическим интересом обсуждаемых в нем вопросов, то мы имеем в виду по мере возможности найти правильный метод решения каждого из этих вопросов». Указывая с своей точки зрения целый ряд неправильностей в постановке Ушинским вопросов психологии, в частности то, что с точки зрения автора «Педагогической антропологии» явления сознания отличают психические процессы от физиологических, между тем как с точки зрения феноменологического формализма сознанием покрываются как физиологические, так и психологические процессы, Дебольский существенный недостаток книги Ушинского видит в том, что «главный интерес автора направлен не столько на самые явления, сколько на сокровенных деятелей, т. е. на материю и дух. Автор не столько исследует законы явлений, сколько защищает дуалистический метод от материалистического». Коренную ошибку Ушинского Дебольский видит, таким образом, в признании им специфического различия между явлениями психическими и явлениями материальными, между тем как с точки зрения «феноменального формализма» следовало подвести те и другие под общее понятие сознания, т. е. стать на точку зрения идеализма.

Б. Рецензии на 8-е издание «Педагогической антропологии».

Выходившие после 1871 г. новые издания «Педагогической антропологии» не вызывали уже откликов в печати. Книга Ушинского прочно вошла в обиход квалифицированной части русского учительства и внимательно изучалась проходившими курс высшего педагогического образования. В процессе пользования книгой Ушинского выяснилась потребность сделать сокращенное издание этой книги в одном томе как для удобства использования ее в качестве учебника педагогики, так равным образом и для распространения книги среди педагогов. Это сокращение было осуществлено К. К. Сент-Илером и Л. Н. Модзалевским в 8-м издании книги, вышедшем в 1894 г. Это издание и вызвало ряд новых рецензий в журналах как педагогических, так и общих. В рецензиях этих повторялись ставшие уже общими обвинения Ушинского, с одной стороны, в эмпиризме и материализме, с другой — в идеализме, эклектизме и дуализме.

15. *Журнал министерства народного просвещения, 1894 г., № 3.* Рецензент Н. Н. Страхов, известный писатель, критик и философ второй половины XIX в., присоединяется к отзыву

редакторов, сокращавших «Педагогическую антропологию», что это — «основная и самая замечательная русская педагогическая книга». «Ушинский — эклектик,— пишет Страхов, который в качестве идеалиста не может простить Ушинскому материалистических элементов в его исследовании,— но его эклектика основана на обширном и основательном изучении литературы предмета и на строгом обсуждении того, что дает эта литература... Читатель получает ясное представление о вопросе и учится сам вникать в него. Без сомнения, это одна из поучительнейших и содержательнейших русских книг». Однакоже главный упрек рецензента сводится к тому, что «в книге эмпиризму отводится слишком много места и приписывается слишком много силы». С сочувствием, однакоже, рецензент отмечает, что «там, где автор чувствовал себя на твердой почве, он отдается рационализму».

16. *Вестник воспитания, 1894 г.*, № *6*. Автор рецензии И. Скворцов, составитель «Записок по педагогике», введенных министерством в качестве учебного пособия по этому предмету в женских гимназиях, институтах и других учебных заведениях и имевших свыше 10 изданий. Рецензия Скворцова исключительно резкая и задорная. Рецензент пишет: «видно, что человек взялся за дело, не усвоив себе надлежащим образом самых первых, основных и, следовательно, наиболее общих психологических понятий». В книге, по его словам, «много претензий и мало толку». «Нельзя не высказать удивления, — пишет рецензент в заключение,— каким образом эта книга приобрела такое доверие, что выдержала уже 7 изданий и теперь мы имеем перед собой 8-е. Это может зависеть только от общего низкого уровня у нас психологических знаний, не исключая, видимо, и педагогического мира. Это, без сомнения, труд большой, но недостаточно обдуманный и, видимо, предпринятый при очень малом знакомстве с первоосновами психологии. Вредит делу дилетантская развязность, с какой Ушинский третирует действительных психологов и везде старается выдвигать плоды своего собственного сознания, которые не отличаются доброкачественностью». Возможно, что рецензенту было указано на недопустимо резкий характер его выступления, и в следующем номере журнала явилась вторая статья его об Ушинском как педагоге-публицисте, в которой говорится, что недостатки «Педагогической антропологии» не помешали автору «быть хорошим психологом-практиком, выдающимся педагогом и талантливым публицистом».

17. *Северный вестник, 1894 г.*, № *7*. Анонимный автор констатирует, что в результате сокращения «книга выиграла с внешней стороны и по содержанию продолжает быть интересным сводом самых разнообразных сведений о душе человека, подтверждающих справедливость мнения Бенеке, что педагогика есть прикладная психология». В содержании книги рецензент подчеркивает, что автор стремится «волю человека сделать общественным рычагом».

18. *Русская мысль, 1894 г.*, № *8*. Анонимный рецензент пишет, что опыт «Педагогической антропологии» отличается выдающимися достоинствами; поэтому его широкое распространение и длящийся успех составляют отрадное явление. Отмечая широкую потребность в педагогических знаниях, светлых гуманных педагогических идеях, рецензент видит достоинство книги в том, что, прочтя ее, можно познакомиться с разумными воспитательными требованиями и средствами. Особенно ценным в книге Ушинского представляется ему то, что основное и коренное стремление человеческой души автор видит в стремлении к деятельности.

19. *Русская школа, 1895 г.*, № *3*. Автором рецензии был известный педагог, проф. П. Ф. Каптерев, составитель курса «Педагогической психологии», написанного с большим уклоном в сторону вульгарного материализма. В самом начале 80-х годов курс этот был изъят правительством из школьных библиотек. Учитывая особенность нового издания, рецензент прежде всего спрашивает себя, в какой степени достигнуто улучшение труда Ушинского его сокращением, и устанавливает, что сокращение труда, по существу не законченного, не делает его в результате сокращения более ценным, что качественные трудности, характерные для «Педагогической антропологии», нисколько не уменьшились от ее сокращения. Естественно возникает вопрос, нужно ли было вообще сокращать этот труд. Рецензент так отвечает на этот вопрос: «Педагогическая антропология» сослужила русским педагогам большую службу: она ознакомила их с областью душевных явлений, она учила их самостоятельно относиться к различным психолого-философским авторитетам, она проливала свет науки на практическую педагогическую деятельность. Этим и другими своими педагогическими трудами Ушинский вносил свое имя в историю русского просвещения. Но странно было бы думать, что русские педагоги чуть ли не столетие обязаны почерпать свою педагогическую мудрость из этого сочинения, что «Педагогическая антропология» — совершенство, что спустя 25 лет после ее издания ее достаточно сократить, и она столь же хорошо будет просвещать педагога, как и 25 лет назад». После Ушинского психология сделала большие успехи в области разработки экспериментальным путем физиологической психологии, психологии ребенка, исследования ряда частных вопросов (о чувствах, внимании, гипнотизме, внушении и пр.), так что сейчас в работе Ушинского «едва ли найдется глава, которая бы не подлежала в настоящее время более или менее существенной переработке с точки зрения новых данных современной психологии».

Переходя к существу работы Ушинского, рецензент делает ей основной упрек в «грубом, почти средневековом дуализме». След этого дуализма проф. Каптерев видит в различении Ушинским активных и пассивных процессов, в противопоставлении памяти нервной и памяти душевной, в различении рассудка и ра-

зума и т. д. Рецензент отмечает, что вследствие незаконченности работа Ушинского производит впечатление, что в ней не сведены концы с концами. «Если бы он закончил работу,— делает предположение рецензент,— может быть, он как-нибудь смягчил бы и привел к высшему единству свой дуализм, изменил бы несколько манеру изложения, уменьшил полемический элемент». Высказывая эти предположения как запоздалый совет автору, рецензент не говорит, что намерение сократить разросшийся труд возникло у самого Ушинского уже во время печатания им второго тома, следовательно, он не только не предполагал оставить свой труд незаконченным, но уже наметил и план его переработки. Задача критика заключалась поэтому не в том, чтобы равнодушно констатировать, что автор не закончил своей работы, и ставить на этом точку, а в том, чтобы творчески с точки зрения автора продумать, как он должен бы был закончить и затем сократить свою работу. Редакторы 8-го издания, конечно, не решились взять на себя такую ответственную задачу, и в этом рецензент прав. Но он неправ, полагая, что наступила пора уже совсем предать забвению опыт Ушинского.

В. Отзывы и замечания о труде Ушинского в отдельных работах по психологии и философии.

Выходившие во 2-й половине XIX и в начале XX в. труды по психологии и обзоры философских работ, как равным образом и общие педагогические работы, считали необходимым упомянуть имя Ушинского как автора выдающегося труда по психологии и педагогике и нередко давали анализ этого произведения или отдельных его частей.

20. *Н. Я. Грот.* «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (СПб., 1880 г.). Посвященная специальному вопросу, книга Грота упоминает о «Педагогической антропологии» Ушинского в связи с данным в ней анализом чувствований. Автор книги ошибочно, однакоже, думает, что «Ушинский признает трихотомию за наилучший способ деления психических феноменов», так как именно Ушинский признал это деление поверхностным и взял его только за исходный момент в своем исследовании. Равным образом неверно, что Ушинский как в классификации психических процессов вообще, так, в частности, и процессов чувствований находился под влиянием немецких психологов. Ушинский имел дело с немецкими и английскими психологами преимущественно, но оставался самостоятельным в своих взглядах.

21. *Владиславлев М. И.* «Психология. Исследование основных явлений душевной жизни». СПб., 1881 г., т. I. В историческом очерке психологии (стр. 55—182) обзору русской психологии автор посвятил всего три страницы — 180—182. Об Ушинском сказано всего несколько строк: «Во главе всех русских современных трудов по нашей науке следует поставить сочинение К. Д. Ушин-

ского. Анализ душевных деятельностей очень подробен, особенно чувствований и явлений воли. Автор почти везде старается установить свой взгляд путем критики чужих мнений». Характеристика, конечно, очень обща, но совершенно правильно замечание, что Ушинский был самостоятелен в выработке своих психологических взглядов.

22. *Снегирев В.* «Психология». Харьков, 1893 г. В перечне литературы по психологии (стр. 94—113) русской литературе отведены страницы 109—113, причем об Ушинском сказано: «Особое положение с сильно выраженным стремлением к самостоятельности, к созданию, так сказать, русской психологии путем отчасти критики всех остальных, занимает в нашей психологической литературе произведение Ушинского «Человек как предмет воспитания», заключающее, впрочем, много заимствований из Ульрици» (стр. 112). Замечание о заимствованиях из Ульрици едва ли справедливо и, пожалуй, сделано только на основании поверхностного констатирования некоторых совпадений в заголовках. Книга Ульрици «Тело и душа» вышла в свет в 1866 г., авторское предисловие к ней помечено сентябрем 1865 г. В этот момент основное направление труда Ушинского уже выяснилось с совершенной определенностью, так как печатание его первых глав, продолжавшееся затем непрерывно, Ушинский начал с октября 1864 г. В черновиках Ушинского и в многочисленных выписках из литературы ни разу не упоминается имя Ульрици. Равным образом ни одной ссылки на этого автора нет в напечатанных работах Ушинского, всегда с исключительной тщательностью отмечавшего в своих работах как своих противников, так и своих единомышленников. Во взглядах Ушинского много общего с взглядами Ульрици, Лотце, Фихте (младшего), что объясняется единством направления, объединявшего их; однакоже, неоспоримо и то, что Ушинский был совершенно самостоятелен в выработке своих взглядов и что следов использования им взглядов Ульрици в его работах нет.

23. *Вержболович М.* «Обзор главнейших направлений русской психологии» (Харьков, 1895 г.). Книга первоначально печаталась на страницах богословского журнала «Вера и разум». Автор систематически проводит точку зрения о зависимости направлений русской психологии от соответствующих западноевропейских течений. Ушинскому в книге автора посвящена большая статья (стр. 132—184), в которой автор рассматривает Ушинского как представителя идеально-реального направления, выразителями которого в Германии были Ульрици и Фихте младший. Впрочем автор признает, что книга Ушинского представляет попытку к созданию «оригинальной, чисто русской психологии», что гораздо правильнее. Богослов по специальности, автор с особой четкостью отмечает, что Ушинский «во всей своей системе строго последовательно проводит дуалистическое воззрение на природу человека и согласно этому дуалистическому принципу признает одинаково необходимыми в качестве существенных

условий происхождения психических явлений оба фактора, тесно связанные в едином психо-физическом существе человека, — нервный организм и высшее духовное начало» (стр. 133). В своей статье автор дает подробное и, пожалуй, первое в психологической литературе систематическое изложение содержания «Педагогической антропологии», явившееся результатом внимательного изучения этого труда. Тем, кто затруднился бы штудировать оба тома Ушинского, статья Вержболовича все же помогла бы составить представление о содержании труда Ушинского в целом. Собственного исследовательского взгляда на труд Ушинского у автора все же нет, и, следуя за Снегиревым, он рассматривает работу Ушинского как попытку создания оригинальной русской психологии, а с другой стороны, отмечает значительное сходство взглядов Ушинского с воззрениями Ульрици и не только сходство, но даже и «неоднократные заимствования», что, как выше отмечено, является совершенно невероятным.

24. *Радлов Э.* «Очерк истории русской философии» (Петербург, изд. 2-е, 1920, стр. 62—3; первое издание вышло в начале 20-го века) отмечает особый успех, которым пользовались сочинения Ушинского среди педагогов, и повторяет поверхностную, шаблонную характеристику метода работы Ушинского, сводившегося будто бы к тому только, что он делал выписки из английских и немецких психологов и старался объединить их в одно целое.

25. *Нечаев А. П.* «Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения» (СПб., 1909 г.). Коротко упомянув в своем историческом экскурсе об Ушинском, автор незабвенной заслугой его перед русским школьным делом считает то, что он стремился «поставить наших педагогов на точку зрения современной ему психологии и показать, что единственно верной формой образования и воспитания может быть только психологически обоснованная» (стр. 3).

26. *Блонский П. П.* «Место Ушинского в истории русской педагогики» (Педагогический листок, 1915 г., № 2). В своей речи, произнесенной на торжественном заседании в Московском обществе грамотности 14 декабря 1914 г., П. П. Блонский поставил себе задачей реабилитировать в русском общественном мнении Ушинского как философа, психолога и педагога. До Ушинского, по словам автора, у нас не было научной педагогики («мы были лишь копиистами немцев»), а многочисленные педагогические статьи были скорее педагогической публицистикой, так как теоретическая основа педагогики — философия и психология, по мнению П. П. Блонского, еще не существовала. Впрочем, поясняет автор, и на Западе в то время педагогические сочинения писались обыкновенно дилетантами в области философии и психологии. Появление «Педагогической антропологии» Ушинского обозначило начало совершенно новой эпохи в психологии и педагогике. «Когда берешь в руки книгу Ушинского, поражаешься объемом его синтеза... Даже

для западноевропейской тогдашней философии это слишком непосильная тема. Ведь это именно в наши дни следует искать попыток примирения Канта и Юма. Ушинский понял сущность философской проблемы наших дней... Ушинский стоял не только на уровне европейской науки, он шел в первых рядах ее..., он стоял на самых крайних высотах ее с лицом, обращенным на правильный путь грядущей педагогики». Блонский прав в оценке философской эрудиции Ушинского. Однакоже он хотел видеть в Ушинском представителя того идеалистического синтеза, каким увлекался в начале XX в. сам автор речи, ученик философской школы Челпанова.

Г. Характеристика «Педагогической антропологии» Ушинского в советской педагогической литературе.

В советской педагогической литературе долгое время держалось мнение, что «Педагогическая антропология» Ушинского— труд устаревший с точки зрения новейших данных психологии, не говоря уже об его идеологической чуждости нашему времени. Однакоже, в процессе пересмотра педагогического наследства прошлого, «Педагогическая антропология» обратила на себя внимание как широтой своего замысла, так и высоким уровнем научной работы, а главное — теми элементами материалистического мировоззрения, которые всюду рассеяны в этом произведении Ушинского. Таким образом, от критики «Педагогической антропологии» внимание советских педагогов постепенно переключалось на анализ тех ценных тенденций и идей, которые заключаются в этом труде и которые, конечно, обусловили собой высокую ценность его педагогической системы. В общем следует отметить к настоящему времени не менее 10 характеристик, в которых советские педагоги так или иначе оценивают философско-психологические взгляды Ушинского, сопровождая в некоторых случаях эти оценки более или менее подробным анализом самой «Педагогической антропологии».

27. *Медынский Е. Н., проф.* («Великий русский педагог К. Д. Ушинский» — публичная лекция, прочитанная 11 ноября 1944 г., «Великий русский педагог К. Д. Ушинский» — статья в журн. «Советская педагогика», 1945 г., № 12; «К. Д. Ушинский», глава в учебнике «История педагогики», 1947).

Неизменно давая высокую положительную оценку педагогической системе Ушинского, проф. Е. Н. Медынский в ранних своих историко-педагогических работах (1929—1938 гг.) отмечал в философских взглядах Ушинского дуализм, считал мировоззрение Ушинского эклектическим. В последних (перечисленных выше) работах о К. Д. Ушинском проф. Медынский характеризует мировоззрение Ушинского следующим образом:

«Не будучи материалистом, он, однако, смело для своего времени высказывал свои симпатии к материалистической философии. Он признает, что материалистическая философия внесла много ценного в науку, отмечает «величайшую заслугу» этой философии. Он прямо говорит, что «искусство воспитания в особенности и чрезвычайно много обязано материалистическому направлению изысканий, преобладающему в настоящее время».

Оценивая эти высказывания К. Д. Ушинского и те элементы материализма, которые имеются в его философских и психологических взглядах, проф. Е. Н. Медынский пишет: «В конце шестидесятых годов, когда реакция все более усиливалась, и царское правительство преследовало малейшие проявления материалистической мысли, нужно было иметь большое гражданское мужество, чтобы так открыто признавать положительные стороны материалистической философии».

В этой же лекции 1944 г. проф. Медынский отметил самостоятельность, оригинальность философского мышления Ушинского; глубоко изучив философские системы и психологические теории, Ушинский «не следует полностью ни одной из этих систем и теорий, проявляя при решении каждого вопроса психологии критическое отношение к ним и самостоятельное творчество с использованием того лучшего, что имелось в это время в мировой литературе» (стр. 16).

В статье 1945 г. «Великий русский педагог К. Д. Ушинский» проф. Медынский также указывает на ряд материалистических черт в мировоззрении Ушинского и его психологических взглядах, отмечая, что Ушинский не встал всецело на сторону материализма.

В учебнике «История педагогики» (изд. 1947 г.) автор считает, что у Ушинского есть целый ряд материалистических высказываний, цитирует и анализирует многие из этих высказываний, но считает, что в основном К. Д. Ушинский был идеалистом. Он стремился самостоятельно составить свое оригинальное мировоззрение. «При этом он шел в своем философском развитии от идеализма к материализму» (стр. 394).

Эта оценка нашла себе отражение в редактировании проф. Медынским написанного под его руководством исследования Д. О. Лордкипанидзе, о котором см. ниже.

28. *Струминский В. Я.* «Человек как предмет воспитания» К. Д. Ушинского (к 75-летию со дня выхода в свет), (Советская педагогика, 1942 г., № 3—4). Охарактеризовав работу Ушинского как первый опыт построения педагогической науки в России на психологической основе, автор в соответствии с этим поставил себе задачей проанализировать психологическую систему, разработанную Ушинским в «Педагогической антропологии» в качестве основы для педагогики. Пытаясь вскрыть методологию и методику психологического исследования Ушинского, а равным образом и ту структуру, которой он подчинил свое изложение, автор,

с одной стороны, отмечает многочисленные материалистические тенденции исследования Ушинского, указывая при этом, что они означают только ведущее, прогрессивное устремление его исследования в целом, а не то, что им изжиты полностью идеалистические понятия и отвечающая им терминология; с другой стороны, вскрывает источник обвинения Ушинского в дуализме в том, что противопоставление души и тела как качественно противоположных, хотя по существу и единых явлений, ошибочно принималось как противоположение метафизическое. Наконец, показано, как преодоление вульгарно-материалистических и идеалистических традиций в психологическом исследовании Ушинского выгодно отразилось на педагогических выводах, которые сделал он для своей педагогической системы.

29. *Ананьев Б. Г., проф.* «Русская научная психология и ее роль в мировой психологической науке» (Советская педагогика, 1945 г., № 3).

Его же. «Ушинский — великий русский психолог» (Советская педагогика, 1945 г., № 12).

Его же. «Очерки истории русской психологии 18 и 19 вв.» (Огиз, 1947 г.).

В названных работах, посвященных восстановлению истории русской психологии, недостаточно оцененной и замалчиваемой в исследованиях зарубежных историков психологии, автор совершенно основательно останавливается на 60-х годах XIX в., справедливо характеризуя их как великое десятилетие в истории русской психологии, ознаменовавшееся опубликованием трех замечательных работ: в 1860 г. — «Антропологического принципа в философии» Н. Г. Чернышевского; в 1863 г. — «Рефлексов головного мозга» И. М. Сеченова и в 1867 г.— «Человек как предмет воспитания» К. Д. Ушинского. В статье об Ушинском как великом психологе, создавшем одновременно с Н. Г. Чернышевским и И. М. Сеченовым «новые пути в развитии научной психологии», автор отмечает, что «в истории научной мысли еще не было случая, чтобы систему психологических знаний создавал педагог», что величие Ушинского в педагогике в значительной мере связано с его капитальным вкладом в развитие русской научной психологии и что в свою очередь можно утверждать, что «великим психологом он был потому, что был великим педагогом». Вопреки утверждениям об эклектике и компиляторстве Ушинского, автор устанавливает, что «его психологическое учение отнюдь не являлось конгломератом чужих систем, которые он умел критически оценить и отбросить, а вносило в психологию свое новое и оригинальное». Утверждая материальную основу психических явлений и вместе с тем качественное своеобразие этих явлений и их исторический, общественно-национальный характер у человека, Ушинский, по словам автора, «шел в направлении к позициям русского классического философского материализма». Утверждение Ушинского, что сон есть торможение центральных органов мозга,—мысль, которая лишь в наше время

потеряла свою парадоксальность, благодаря гениальным исследованиям И. П. Павлова. Равным образом впервые в науке вообще Ушинский определил привычки и навыки как усвоенные рефлексы, так что «условные рефлексы» И. П. Павлова явились научным решением проблемы, которая была выдвинута Ушинским. Ушинский первый из психологов того времени возвел идею движения в принцип ведущей роли труда в развитии сознания. Общепризнанной заслугой Ушинского является его трактовка речи не как факта индивидуального сознания, а как формы сознания народного, которым овладевает отдельный человек. Таким образом, несмотря на то, что Ушинский разрабатывал свою систему почти сто лет назад, им высказано много ценных мыслей, которые «могут быть поняты, по словам автора, лишь нами, людьми социалистического общества».

30. *Арямов И. А., проф.* «Материалистические черты фактической теории Ушинского и его психолого-педагогическое учение» (Советская педагогика, 1945 г., № 9). Поставив себе задачей раскрыть материалистические черты в учении Ушинского, автор начинает с замечания, которое представляется само собой ясным, что «Ушинский не стал полностью на позиции материализма». Чтобы объяснить противоречивость в мировоззрении Ушинского, автор предпринял большой исторический экскурс, показывающий, как в развитии Ушинского колебались идеалистические и материалистические тенденции, как он, с одной стороны, заявлял о заслугах материализма в науке и педагогике, и как, с другой стороны, его смущали попытки вульгарного сведения сознания к материальному движению. Отсюда автор делает заключение, что, «отойдя от идеализма, Ушинский не стал вполне материалистом». Самым ценным в системе Ушинского автор во всяком случае считает его фактическую теорию, хотя ее лучше бы назвать ее надлежащим именем, т. е. эмпирическим, индуктивным методом изучения явлений. Благодаря этому методу, Ушинский внес в свою психологическую систему много ценных материалистических элементов. Автор в этом прав, но он совершенно неправильно утверждает, что Ушинский не вполне усвоил, что человек есть существо социальное и что его психическое развитие есть результат общественно-исторического развития. Идея о социальной природе человека исчерпывающе ясно выражена Ушинским еще в первые годы его научной деятельности: этой идее Ушинский обязан принципом народности, учением о языке как продукте социально-исторического развития и многими другими понятиями, играющими такую важную роль в его педагогической системе.

31. *Гончаров Н. К.* «Материалистические черты в педагогической системе К. Д. Ушинского» (Советская педагогика, 1945 г., № 12). В этой статье, напечатанной в книжке журнала, специально посвященной 75-летней годовщине со дня смерти К. Д. Ушинского, автор поставил себе задачей специально проследить вопрос о материалистических чертах педагогической системы Ушинского. Автор

приходит к выводу, что труд Ушинского «не просто эмпирическая психология, а огромный шаг вперед в развитии психологии на научных материалистических основах. За дуализмом Ушинского надо видеть его материалистические взгляды на духовные проявления человеческой личности, на ее развитие». Прослеживая отдельные высказывания Ушинского, автор показывает, что «по целому ряду основных положений психологии Ушинский исходит из материалистических позиций», что он «показывает общественные и физиологические основы воспитания». Автор правильно отмечает, что господствовавшие в средине XIX в. идеалистические системы и получивший широкое распространение вульгарный материализм заставляли Ушинского подчеркнуто утверждать, что он не может стать ни на идеалистические, ни на материалистические (вульгарно-материалистические?) позиции. Отметив несколько раз, что Ушинский не был последовательным материалистом, автор в то же время устанавливает, что этому способствовала «неразработанность подлинно научной, материалистической философской системы, т. е. диалектического материализма» и что именно поэтому «необходимо видеть основное и главное в трудах великого русского педагога, что является оригинальным, прогрессивным, не потерявшим своего значения и для наших дней».

32. *Корнилов К. Н.* «Ушинский как психолог» (Ученые записки Гос. пед. института им. Ленина, 1946 г., т. XXXIII). Основной мыслью в докладе проф. Корнилова К. Н., прочитанном в 75-ю годовщину со дня смерти Ушинского, было положéние, что так как в трудах Ушинского советский педагог и психолог находят много созвучного нашей эпохе, то это обстоятельство заставляет искать родственных моментов и в его мировоззрении. Но в отличие от тех педагогов и психологов, которые отыскивали в мировоззрении Ушинского прежде всего элементы материализма, проф. Корнилов ищет в первую очередь элементы диалектики: «диалектика пронизывает всю систему психологических и педагогических взглядов Ушинского, и это в значительной степени обусловило прогрессивность его воззрений в свое время». Вспоминая известное изречение Ленина, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм», проф. Корнилов делает вывод, что в системе Ушинского нужно искать диалектико-материалистические тенденции. Отметив целый ряд материалистических элементов в системе Ушинского (о сне как тормозном процессе; о привычках как усвоенных рефлексах; о роли труда и формирующем влиянии деятельности живого существа на строение его организма; о единстве сознания и деятельности и пр.), проф. Корнилов с особой силой подчеркивает, что, верный диалектическому принципу, Ушинский постоянно старается брать психические процессы в их развитии: «глубоко диалектичным и очень близким по своему содержанию для нас является учение Ушинского о речи и мышлении. Ушинский стоит на точке зрения единства языка и мышления, что было

неясно многим советским психологам». Можно сказать, заканчивает проф. Корнилов свое выступление, что «настоящее углубленное изучение, а вместе с тем и понимание Ушинского начинается только сейчас».

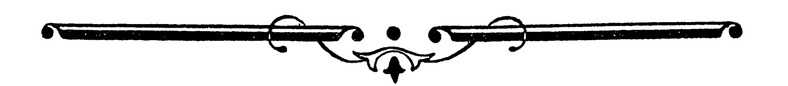
33. *Артемов В. А.* «К. Д. Ушинский о языке и мысли и об изучении иностранных языков» («Вопросы психологии и методики обучения иностранным языкам», Учпедгиз, 1947 г.). В докладе, прочитанном на юбилейной сессии Московского гос. пед. института иностранных языков, автор поставил себе задачей охарактеризовать Ушинского как создателя самобытной теории о языке и мысли, систематическое изложение которой самим Ушинским было, очевидно, отложено до 3-го тома его «Педагогической антропологии». Всесторонне систематизировав высказывания Ушинского по вопросу о языке в объеме, не охваченном еще никем из писавших об Ушинском, автор приходит к выводу, что «мы должны еще много работать над великим наследством Ушинского, в котором, в частности, мы находим ростки подлинно научного понимания проблемы о языке и мысли, что так плодотворно сказалось и на взглядах Ушинского в области методики обучения иностранным языкам».

34. *Лордкипанидзе Д. О.* Педагогическое учение К. Д. Ушинского (Тбилиси, 1948 г.). Изданная под редакцией проф. Е. Н. Медынского диссертация Лордкипанидзе, не заключая в себе специального анализа «Педагогической антропологии» как таковой, дает однакоже извлеченную автором из общего знакомства с литературно-педагогическим наследством К. Д Ушинского развернутую синтетическую картину философско-психологических и педагогических взглядов великого русского педагога. В разделах — «Философские воззрения» и «Психологические основы обучения» автором дана подробная характеристика философских и психологических взглядов Ушинского. Во всей работе преобладает высокая положительная оценка этих взглядов с учетом однакоже того, что в условиях перехода русской жизни от феодальной к капиталистической общественной формации Ушинский, несмотря на прогрессивные тенденции его мышления, не мог поднять свои философские и психологические взгляды до уровня марксистского материализма. Ценную сторону в характеристике философско-психологических взглядов Ушинского, данной Д. О. Лордкипанидзе, проф. Медынский видит в том, что, отрешаясь от суммарной характеристики их, автор дифференцированно различает — а) натурфилософские взгляды Ушинского, в которых он является материалистом, б) гносеологические взгляды, в которых Ушинский двоится между материализмом и идеализмом, и в) социологические взгляды, в которых Ушинский является идеалистом. Равным образом ценной стороной в работе Лордкипанидзе является и то, что он пытается рассмотреть взгляды Ушинского не статически, а динамически, в их развитии. Исследование т. Лордкипанидзе свидетельствует о том большом

сдвиге, какой произошел в отношении к Ушинскому в среде советских педагогов в смысле положительной оценки его философского и педагогического наследства.

35. *Тажибаев Т.* «Психология и педагогическая психология К. Д. Ушинского» (Алма-Ата, 1948 г., стр. 1—204). Работа т. Тажибаева — наиболее крупное из вышедших до сих пор исследований советских педагогов о «Педагогической антропологии» К. Д. Ушинского. Она является результатом продолжительного, вдумчивого и серьезного изучения и состоит, если не считать заключения, из 4 больших глав, излагающих общественно-политические воззрения Ушинского, его философские взгляды, психологическую систему и педагогическую психологию. Каждая из этих глав требовала от автора напряженной работы по изучению всего педагогического наследства Ушинского и в особенности его «Педагогической антропологии». В 3-й главе он дает в сжатом очерке содержание психологической системы Ушинского, которое окажется полезным для всех, кто пожелал бы в кратчайший срок ориентироваться в большом труде Ушинского. В 4-й главе излагаются педагогические взгляды Ушинского, вытекающие из его психологии и широко развитые им в других работах помимо антропологии: здесь автор освещает с точки зрения Ушинского такие актуальные для советского педагога вопросы, как проблема развития и обучения, единство воспитания и обучения, развитие психических функций в процессе обучения и др. Работа т. Тажибаева заслуживает внимания серьезностью трактовки и объемом предпринятой им работы по обозрению и систематизации материала, имеющего отношение к «Педагогической антропологии» Ушинского. Учитывая многочисленные положительные черты в исследовании Ушинского, автор не скрывает от читателя и столь же многочисленные «противоречия» в его мировоззрении. Вопрос о содержании 3-го тома «Педагогической антропологии» и предположенного в нем сжатого учебника педагогики автор разрешает, с одной стороны, кратким изложением того, что Ушинский подразумевал под «духовными явлениями», с другой, извлечением из опубликованного наследства Ушинского всего, что дает представление о приложении им психологии к педагогике. Работу эту автор выполнил с достаточным искусством. Однакоже ему остались неизвестными оставленные Ушинским фрагменты «сжатого учебника педагогики», а также ненапечатанные материалы к 3-му тому «Антропологии».





УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН





ОГЛАВЛЕНИЕ

Редактор *Н. А. Сундуков*
Художеств. редактор *Г. З. Гинзбург*
Технич. редактор *В. П. Гарнек*
Текст сочинений К. Д. Ушинского сверен *К. С. Мокринской*

А04039. Подписано к печати 24/V 1950 г. Уч.-изд. л. 30,68.
Бумага $82 \times 108^{1}/_{32} = 9{,}81$ бум. — 31,4 печ. л. Цена 15 р.
Заказ 1277. Тираж 25 000 экз.

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова
Главполиграфиздата при Совете Министров СССР. Москва,
Валовая, 28.